المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥هـ

ضبطه وحققه

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثالث

٧ - ٨ - ٩

خلق القرآن - المخلوق - التوليد

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء السابع

خلق القرآن



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : **Al-Muğnī fī Abwāb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl**

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف : القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق : الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 عدد الصفحات: 5680

Size : 17* 24 cm قياس الصفحات: 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. سنة الطباعة : 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon بلد الطباعة : لبنـــان

Edition : 1st الطبعة : الأولى

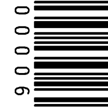


Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢ ٥ ٩٦١+
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com





ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/٨/٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحِب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[(١)]، وكتاب «في بعض اللّمع»[(٢)]، و«كتاب شرح المقالات»[(٣)]، و«كتاب التوبة»[(٤)]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[(٥)]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[(٦)]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره(١).

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته(٢).

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ(٣)

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم(٤).

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة(٥).

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[١]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٢].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٣]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

---

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّاً منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ١٧/٣).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعاينًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

جعل القاضي عبد الجبار هذا الجزء لبحث «مسألة خلق القرآن». وتشير المصادر إلى أن الجعد بن درهم[١]، هو مصدر هذه المقولة، وقد اتّهم حينها من قبل حكومة هشام بن عبد الملك الأموي أنه كذَّب الآية الكريمة ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النِّساء: الآية ١٦٤]، زعم ذلك خالد بن عبد الله القسري وهو يهمّ بذبح الجعد أسفل منبر مسجد واسط عام ٩٩ هـ، في صبيحة اليوم الأول من عيد الأضحى، وقد ذبحه مع الأضاحي من الأغنام بعد صلاة العيد[٢]. ويروي أصحاب الحديث المُعادين للجعد، أن الجعد بن درهم قد اقتبس هذه المقالة من يهودي من اليمن[٣].

وأرجع أبو هاشم الجبّائي، بداية القول بخلق القرآن إسلاميًّا إلى أبي حنيفة النعمان[٤]، وقوَّى ذلك القاضي عبد الجبار، حيث اعتبر أن الجدل في القرآن حدث في أيام أبي حنيفة، وأصحابه أنكروا ذلك عليه[٥].

---

(١) ينحدر الجعد بن درهم من مدينة حرّان القديمة، وكان مولى لآل مروان من البيت الأموي. واختلفت الروايات بين أن يكون معلِّمًا لآخر خليفة أموي، مروان بن محمد، أو خالًا له. ولهذا سُمِّي مروان بن محمد بالجعدي. ولكن هذه العلاقة لم تشفع للجعد بن درهم، عندما أمر هشام بن عبد الملك بقتله وهو مسجون عند خالد بن عبد الله القسري. ولعل محمد بن مروان كظم حقده على فعلة خالد القسري بمعلمه أو خاله، إلى حين تسلَّم الخلافة، فعندها قبض على يزيد بن خالد القسري، بعد اتّهامه بالتمرّد، وكان من قساوته عليه أن «لفَّ منديلًا على إصبعه ثم أدخلها في عين يزيد فقلعها، واستخرج الحدقة، ثم أدار يده فاستخرج الحدقة الأخرى». راجع الكتبي: فوات الوفيات ١٢٧/٤؛ وأيضًا د. رشيد خيون: معتزلة البصرة وبغداد ص ٥٤.

(٢) ابن منظور: مختصر تاريخ ابن عساكر ٥١/٦؛ الفهرست لابن النديم ص ١٤٠١.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية ٣٦٤/٩.

(٤) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٧.

(٥) م.ن. ص ٥٧. وأيضًا راجع حول المسألة كتاب جدل التنزيل للدكتور رشيد خيون، وكتاب=

وناصَرَ المأمون العباسي وبعده المعتصم والواثق مقولة خلق القرآن. وعارض ذلك الإمام أحمد بن حنبل معارضة شديدة حتى سمّيت القضية تاريخيًا باسم «محنة القرآن أو محنة أحمد بن حنبل»، وقد كتب ابن سرور المقدسي (ت ٦٠٠ هـ) كتابًا خاصًا باسم «المحنة على إمام السُّنَّة أحمد بن حنبل»[١]، وغيرها من الكتب، وبقيت المحنة إلى أن جاء المتوكل العباسي ونَصَرَ أصحابَ الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل، وبعد سنة واحدة من هدمه قبر الإمام الحسين (عليه السلام) أي في سنة ٢٣٧ هـ، أمر المتوكل بتخلية كل مَن حبسه الواثق في خلق القرآن[٢].

وأمام هذا الصراع المريع بين القول بخلق القرآن، وعدم القول بذلك، وأمام تعصّب الحكّام وتحيّزهم، والخوض بدماء المسلمين، وقف الإمام الهادي[٣]، وهو الإمام العاشر عند الشيعة الإمامية، موقفًا وسطًا، رافضًا القول بخلق القرآن أو قِدَمه، فكتب رسالة، وهي جواب على سؤال من بعض أتباعه، يقول الإمام فيها: «إن الجدل في القرآن بدعة، وعلى المسلمين أن يسمّوا القرآن بما سمَّى به نفسه، فالقرآن كلام الله، لا تجعل له اسمًا من عندك فتكون من الظالمين»[٤]، على حدّ تعبير الإمام (عليه السلام)، ويقصد (عليه السلام) إن القرآن هو كلام الله وبالتالي لا خالق ولا مخلوق[٥]. وهذا ما صرَّح به الإمام علي بن الحسين، زين العابدين (عليه السلام)، حسب ما نقله عنه ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، قال الإمام (عليه السلام) بصريح العبارة: «القرآن هو كلام الله ليس بخالق ولا مخلوق». ومن هنا سنَّ الإمام

= خلق القرآن للجاحظ، منشورات الجمل، لندن، ط ١، سنة ٢٠٠٥، ص ١٠٥ و١٠٦.

(١) صدر عن دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٠ م.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم ٢٥١/١١ حوادث سنة ٢٣٧ هـ.

(٣) هو الإمام علي بن محمد الجواد (عليهما السلام). وكان يطلق عليه وعلى ابنه الإمام الحسن (عليه السلام) لقب العسكري، لأنهما سكنا مدينة سامراء، إذ كانت هذه المدينة في تلك المرحلة مدينة للعكسر وأشبَه بثكنة عسكرية. ولكن الإمام الهادي وُلِد في صريا في المدينة المنورة عام ٢١٤ هـ، وتوفي عام ٢٥٤ هـ.

(٤) راجع متشابه القرآن ومختلفة ص ٦١.

(٥) مقدمة شرح الأسماء الحسنى للملا هادي السبزواري.

الهادي (عليه السلام) قاعدة في وصف الله تعالى فقال: «إن الله لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه»(١).

ومهما يكن، وفي هذه العُجالة، يتبادر إلى الذِّهن السؤال الآتي: لماذا يا تُرى فرض المعتزلة هذه العقيدة على المسلمين؟ ولماذا رفضها الحنابلة بشدّة؟

في الواقع، لقد تولَّى كلٌّ من ثمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ)، وأحمد بن أبي داود (ت ٢٢٠ هـ) مهمّة فرض هذه العقيدة على الناس (رسميًّا)، «باستعداء الدولة على المخالفين». وتولى أبو موسى المردار (ت ٢٢٠ هـ) والجعفران(٢)، مهمة فرضها على الناس (كلاميًّا)، مندفعين في ذلك إلى حدِّ تكفير المخالف والممتنع عن القول بخلق القرآن. ولم يكن كذلك موقف معتزلة البصرة(٣).

وتشير النصوص إلى أن السبب الذي دعى المعتزلة إلى فرض هذه العقيدة هو الخوف من أن يضاهي المسلمون في قولهم بقِدَم القرآن، عقيدة المسيحيين في القول بقِدَم كلمة الله، وهو أقنوم الابن، وتاليًا أُلوهية المسيح.

لقد توهّم المعتزلة أن القول بقِدَم القرآن إنما يترتب عليه أن يحلّ القرآن في نفوس المسلمين مكانة المسيح من النصارى إذ كلاهما: القرآن والمسيح كلمة الله(٤).

وأما تشدّد الحنابلة في معارضة هذه العقيدة، فيعود إلى أن النبي ﷺ لم يدع إليه أو أحد من الصحابة، ولأن هذه المسألة كلامية وهم (أي الحنابلة) فقهاء لا متكلِّمين، ولسبب آخر هام. هو الخوف على العامّة من أن يلتبس

(١) ابن الجوزي: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، تقديم أحمد الشرقاوي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، لاط، سنة ١٩٧٠، ص ٢٥. واللافت أن د. رشيد خيّون قد استبعد ورود هذا الحديث. راجع جدل التنزيل ص ٣٥٦.

(٢) هما جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ) وجعفر بن مبشر (ت ٢٣٤ هـ).

(٣) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص ٣٣١. وراجع عن المسألة د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٣٠ وما بعدها.

(٤) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ١٣٤.

عليهم لفظ (الخلق) بلفظ (الاختلاق) أي الكذب[١]، وهذا ما أشار إليه القاضي عبد الجبار عند معالجة خلق القرآن في هذا الجزء من الموسوعة[٢].

يبقى أن أُشير، إلى أن محنة الحنابلة في هذه المسألة، لا تعود إلى أسباب فكرية محضة، بقدر ما تعود إلى موقف ابن كلاب والمحاسبي من المأمون، ونعته بالفسق، وتمنعهما من حضور مجلسه مما أدَّى إلى سوق ابن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه ما جرى. هذا ما أشار إليه الباقلاني في رسالته إلى شيخه الباهلي (وهو كبير الأشاعرة في زمانه)، عندما تمنع الأخير من حضور مجلس عضد الدولة البويهي، لأن غرض الملك بنظر الباهلي «أن يقال أن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر الكبيرة»[٣].

يقول الباقلاني في رسالته إلى شيخه الباهلي، مُعتَرِضًا فيها على تمنّع شيخه من حضور مجلس عضد الدولة البويهي، يقول الباقلاني: «هكذا قال ابن كلاب والمحاسبي، ومَن في عصرهم، أن المأمون فاسق، ولا نحضر مجلسه، حتى سيق أحمد بن حنبل إلى طرسوس، وجرى عليه بعده ما عرف، ولو ناظرناه لكفّوه عن هذا الأمر، ويتبيَّن لهم ما هم عليه بالحجّة (إشارة إلى المناظرات التي كانت تُعقَد حول مسألة خلق القرآن). وأنت أيضًا أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على أحمد. وها أنا خارج إن لم تخرج»[٤]. وفعلًا حضر الباقلاني مجلس عضد الدولة وناظر واحتجَّ لمذهبه.

وبعد هذا المدخل التاريخي عن مسألة خلق القرآن، أُشير إلى أن القاضي عبد الجبار في هذا الجزء، سار على منهج أسلافه في المسألة، فقال بحدوث القرآن واستدلَّ عليه بالقرآن والحديث[٥]. ودعى إلى حمل القرآن على

---

(١) راجع تفاصيل هذه المسألة في علم الكلام للدكتور أحمد صبحي ١/ ١٣٦ وما بعدها.
(٢) المغني ٧/ ٢١٦ و٢١٦.
(٣) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ٣/ ٥٩٠ و٥٩١. وأيضًا تبيين كذب المفتري ص ١١٩.
(٤) القلقشندي: صبح الأعشى ٩/ ٣٩٢ و٣٩٣.
(٥) المغني ٧/ ٧٢ و٧٦ و٧٨.

ظاهره[١]، وكرَّر الكلام على الصفات الإلـٰهية، ملخّصًا ما ذكره في كتبه السابقة[٢]، ومُستَعينًا بالوقت عينه بأدلة شيوخه من المعتزلة كأبي علي، وأبي هاشم، وأبي إسحٰق، عارِضًا ومنذ البداية الآراء المختلفة في الكلام على القرآن[٣]، مُبَيِّنًا المواضع التي يتناولها كتابه[٤]، مُحاجِجًا كثيرًا مُخالِفِيه والقائلين بقِدَم القرآن.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/ ٩/ ٢٠١٠

(١) م.ن. ص ٧٣.
(٢) م.ن. ص ٤٥.
(٣) م.ن. ص ٣.
(٤) م.ن. ص ٥.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في القرآن(١)
وسائر كلام الله(٢) سبحانه وتعالى

[في بيان الآراء المختلفة حول جنس الكلام في القرآن]

اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عزّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة. وهو عَرَض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمع، ويُفهم معناه، ويؤدّي المَلَك ذلك إلى الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بحسب ما يأمر به عزّ وجلّ ويَعلمه صلاحًا، ويشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر الأقسام؛ ككلام العباد.

ولا يصحّ عندهم إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا، كما لا يصحّ إثبات حركة قديمة. ولا يصحّ إثبات كلام مُحدَث مخالف لهذا المعقول أيضًا، على ما يقوله بعضهم من أن الكلام قائمٌ بنفسه.

---

(١) القرآن: ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحي جليّ. هو اسم على غير مشتقٍّ، خاص لكلام الله. قال بعض الفضلاء: القرآن في الأصل مصدر قرأت الشيء، بمعنى جمعته، أو قرأت الكتاب، بمعنى تلوته. ثم نقله أهل الكلام إلى مدلول المقروء، وهو الكلام الأزلي القائم بذاته. (الكليات ص ٢٦٤).

(٢) كلام الله: هو حروف منظومة وأصوات مقطعة بتقطيع خاص، وهو قائم بالله تعالى. (أصول الدين للبزدوي، ص ٥٥). وصفة له أزلية قائمة. وهي أمره، ونهيه، وخبره، ووعده، ووعيده تعالى. (أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦).

ثم اختلف شيوخنا في فروع تتصل بذلك، نحو القول في بقاء الكلام، وفي الحكاية والمحكيّ[١]، وفيما يحتاج إليه الكلام من بِنية وغيرها، وفي أنّ الكلام هو الصوت أو غيره، إلى ما يتّصل بذلك، على ما سنبيّنه من بعد.

ولا خلاف بين جميع أهل العدل[٢] في أن القرآن مخلوق مُحدث مفعول؛ لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عزّ وجلّ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو قادر على أمثاله، وأنه يوصف بأنه مُخْبِر به وقائل وآمر وناهٍ من حيث فَعله. وكلّهم يقول: إنّه عزّ وجلّ متكلّم به.

وذهب «هشام بن الحكم»[٣]، ومَنْ تَبِعه في القرآن، إلى أنه صِفة لله تعالى لا يجوز أن تُوصف؛ لأنّ الصفات لا تُوصف.

وذهب «ابن كلاب»[٤] إلى أنّ كلام الله عزّ وجلّ غير مخلوق ولا محدث، وأنه قديم بِقِدمه، وإن لم يصف كلامَه بالقِدم ولا بالحدوث؛ لأنّ القديم إنما يكون قديمًا بقِدَم قام به، ولا يجوز قيام القِدم بالصفة، ولا يقال في القرآن: إنه غير الله تعالى، ولا بعضه، ولا هو هو.

---

(١) أورد القاضي كلامًا مفصلًا عن هذه المسألة، في آخر هذا الكتاب. (راجع هنا من ص ١٩٤ إلى ص ٢١٢).

(٢) وهم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفرق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٣) هشام بن الحكم ... ـ ١٧٩ هـ: هو أبو محمد الشيباني، متكلِّم، مُناظِر، كان شيخ الإمامية في وقته، وهو من تلامذة الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام). وُلِد في الكوفة وسكن بغداد، صنَّف الكثير من الكتب منها: الإمامة، القدر، الشيخ والغلام، الرد على الزنادقة، الرد على هشام الجواليقي، الرد على المعتزلة في طلحة والزبير. وغيرها الكثير. توفي سنة ١٧٩ هـ. (منهج المقال ص ٣٥٩؛ النجاشي ص ٣٠٤؛ فهرست الطوسي ص ١٧٤؛ سفينة البحار ٢/ ٧١٩؛ راجع أُطروحتي في الدكتوراة عنه، الجامعة الإسلامية في لبنان).

(٤) ابن كلاب ... ـ ٢٤٥ هـ: هو عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلِّم، من العلماء، يقال له «ابن كلاب». ومن كتبه: «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». توفي سنة ٨٦٠ م. (فضل الاعتزال ص ٢٨٦؛ الطبقات الصغرى للسبكي؛ ابن النديم ص ١٨٠).

وارتكب «الأشعري»[١] القول بأن القرآن قديم، وقال: لا يقال فيه هو الله، ولا غير الله، ولا هو هو، ولا غيره.

وحُكي عن بعض «الحَشَوِيّة»[٢] أنه قال في القرآن: هو الخالق.

وفيهم مَنْ قال: هو بعضه.

وقد حُكِي عن بعضهم في القرآن: إنه جسم.

وعن بعضهم: أنه ليس بجسم ولا عَرَض.

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: يوجد في غير مكان.

ومنهم مَنْ قال: يوجد في مكان.

ومنهم مَنْ أحال أن يكون القرآن في الحقيقة فِعلَه عزّ وجلّ، ممّن يقول بالطبائع.

ومنهم مَنْ جعله حروفًا مؤلَّفة.

ومنهم مَن زعَم أنه الحروف ولا نَظْم فيه.

ومنهم مَن زعم أنه الحروف والنَّظم.

ومنهم مَن في الكلام: إنه عَرَض وجسم؛ لأنّه حروف وتأليف.

ومنهم مَن قال: إنه يجوز أن يكون الكلام جسمًا وعَرَضًا، ويجوز أن يكون عرضًا دون جسم؛ فإنْ كان جسمًا وعرضًا فهو حروف وتأليف، وإن كان

(١) الأشعري ٢٦٠ ـ ٣٢٤ ـ: هو علي بن إسماعيل بن إسحٰق، أبو الحسن: مؤسّس مذهب الأشاعرة. من الأئمة المتكلِّمين المجتهدين، وُلِد في البصرة وتلقى مذهب المعتزلة ثم رجع وخالفهم، من تصانيفه: إمامة الصديق، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، وغيرها، توفي سنة ٩٣٦ م. (طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥؛ المقريزي ٢/ ٣٥٩؛ ابن خلكان ١/ ٣٢٦؛ البداية والنهاية ١١/ ١٨٧؛ الكتبخانة ٧/ ٣؛ دائرة المعارف الإسلامية ٢/ ٢١٨).

(٢) هو لقب أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

عرضًا دون جسم فهو تأليف الحروف دون الحروف، وإنْ كان لا ينفكّ من الحروف، كما لا ينفكّ؛ إذ هو مسموع من صوت.

وهذا جملة ما اختلفوا فيه.

[في بيان المواضيع التي يتناولها هذا الكتاب]

ونحن نذكر الدلالة على الصحيح من ذلك، ونُورد فيه فصولًا تسهّل الكلام فيه؛ لأنه لا سبيل إلى القول في كلام الله تعالى وأوصافه إلّا بعد أن نبيّن حدّ الكلام في الشاهد، وأنه من جنس الصوت، وأنه مقدورٌ للعبد، وهو عرض مُدْرَك لا يبقى، وهو مما يختصّ المحل، ولا يُوجب للجملة حالًا، وإنما يُوصف به مَن يُوصف لأنه فعله وأحدثه.

ثم نبيّن من بعد أنه تعالى ذِكْره مُتكلِّم، وأنه ليس بمتكلِّم لنفسه، ولا بكلام قديم، وأنه متكلِّم بكلام مُحدث، وأنّ طريق إثباته متكلّمًا هو إثبات كلامه حادثًا من جهته.

ونبيّن الوجه الذي يصح أن يوجد كلامه عليه، والوجهَ الذي يحسن ويقبح عليه؛ فإنه لا يجوز أن يعرِّفنا مراده إلّا بكلامه.

ونبيّن كيفية طريق معرفة مراده بكلامه، ونذكر من بعدُ الكلامَ في الحكاية والمَحكيّ، وما يتّصل به من فروعه.

ونبيّن بطلان ما يهذون به من أن كلام الله عزّ وجلّ لا هو الله ولا غيره، إلى سائر ما يذهب إليه مَنْ خالفنا.

ونُوجز القول في إعجاز القرآن، وما يتّصل به من وجه إعجازه، وزوال طعن الطاعنين فيه، وذكر أحكامه، إلى باب القول في النبوّات إن شاء الله.

فصل في ذكر حقيقة الكلام وما يتّصل به من غيره

تحديد الشيء فرع على العلم به، لأنه إنما يُقصد بتحديده حصره على وجه لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه؛ ولذلك لا يصحّ أن يُحدّ الجسم بأنه المختصّ بالطول والعرض والعمق إلّا بعد العلم بما هذه حاله،

ولا يجوز أن يُحدّ القادر بأنه الذي يختصّ بصحة الفعل منه مع السلامة، إلّا وقد علمنا بالدليل مَنْ هذه حاله ومفارقته لغيره.

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الكلام يُعلم ضرورة من جهة الإدراك؛ لأنه من أوضح ما يدرك من الأشياء، فيجب أن يصح هنا بيان حدِّه وحقيقته.

[في بيان تعريف الكلام وماهيّته]

والذي نختاره في حدِّ الكلام: أنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة، حصل في حرفين أو حروف. فما اختصّ بذلك وجب كونه كلامًا، وما فارقه لم يجب كونه كلامًا. وإنْ كان يفيد من جهة التعارف لا يُوصف بذلك، إلّا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطق الطير كلامًا، وإنْ كان قد يكون حرفين أو حروفًا منظومة.

والأصل في هذا الباب أنّ جنس الصوت قد يختلف الوجه الذي يحدث عليه، فقد يكون صوتًا مفيدًا غيرَ مقطَّع، وقد يكون مُقطَّعًا في جنسٍ واحد، وقد يكون مقطّعًا في جنس على وجه يتّصل تارة في الحدوث وينفصل أخرى، وقد يحدث على وجهٍ يكون حرفًا وحروفًا. وقد يحدث على وجه لا يوصف بذلك؛ كصرير الباب، وإن كان قد يكون من جنس بعض الحوف، وإنّما تُكشف الحروف بأن يحدث الصوت في بِنية ومخارج مخصوصة، كبِنية الفم وغيره.

وإذا صحّ ذلك وعقلنا مفارقة الصوت الذي ليس بحرف لما هو حرف منه، وعَقلنا مُفارقة الحرف للحروف، ومفارقة الحروف المنفصلة للمتّصل منها، لم يمتنع أن نلقّب ما كان حروفًا منظومة على وجهٍ مخصوص، بأن تترتّب في الحدوث على وجهٍ تتّصل به ولا تنفصل، بأنه كلام؛ لنبيِّنه من غيره مِنَ الأجناس، ومِنْ جنسه إذا وقع على غير هذا الوجه؛ كما أبنا العلم بكونه مما يقتضي سكون النفس إلى معلومه من غيره من الأعراض المخالفة والموافقة.

وإنما لم نقتصر في تحديد الكلام على أنه الحروف المنظومة؛ لأنه قد يكون كلامًا وإنْ كان حرفين، كما يكون كلامًا إذا كان حروفًا.

وإنما لم نذكر في جملة الحدّ أنه أصوات مقطَّعة؛ لأنه لا يكون حروفًا منظومة إلّا وهي أصوات مقطَّعة، فذكر ذلك يُغني عن ذكر الأصوات؛ ولأنّ الكلام لا يبيَّن بكونه أصواتًا مقطّعة من غيره؛ لأنه قد يكون كذلك ولا يكون كلامًا، ولا يكون حروفًا منظومة دون ذكر الأصوات.

[في ذكر رأي أبي علي الجبائي في حقيقة الكلام]

ومن قول «أبي عليّ»[١] رحمه الله: إنّ الحروف غير الأصوات، وإنّ الكلام هو الحروف؛ فعلى طريقته الاقتصار في حدِّه على أنه الحروف أَوْلى؛ لأنّ عنده أنها الكلام دون الأصوات. ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ: إنهما كلام، وإنْ لم يقارنهما الصوت.

وإنما نقول: إنّ الصوت يوجد معه إذا كان مسموعًا؛ لأنّ الكلام هو الصوت عنده. فكيف يصحّ أن نقول في بيان حدِّ الكلام: إنه أصواتٌ مقطّعة.

[في ذكر رأي أبي هاشم الجبائي في حقيقة الكلام]

و«أبو هاشم»[٢] ربما جمع بينهما في ذكر حقيقة الكلام على طريق الكشف والإيضاح، لا لأنه محتاج إليه: لأن من قوله: إنّ الحرفين والحروف متى حصل فيها هذا الضرب المعقول من النظام فيجب كونها كلامًا، ولا يكون بهذه الصفات إلّا وهو أصوات مقطَّعة.

---

(١) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبَّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبَّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/١٢٥؛ اللباب ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(٢) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيَت «البهشمية». وله مصنفات منها: «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

[في بيان أن الأصوات المقطعة ليست شرطًا في صحة الكلام]

ولا فصل بين مَنْ أدخل في حدِّ الكلام ذكر الأصوات وبين مَنْ أدخل فيه أنه عرض مُدْرَك لا يبقى، إلى سائر ما يختصّ به من الصّفات التي لا تختصّ الكلام من غيره.

فإذا بَطُل ذل بَطُل ذكر الأصوات المقطّعة في بيان حقيقة الكلام من غيره، ووجب الاقتصار فيه على ما قدَّمناه.

وإنما يذكر شيوخنا في ذكر حدّ الحَيّ[1]: أنه الذي لا يتعذّر كونه عالمًا قادرًا، ويجمعون بين الصفتين؛ لأن حظّ كل واحدة منهما حظّ الأخرى في أنها إنما تَصح لكونه حيًّا، فيصح الجمع بينهما للكشف. وليس كذلك حال كون الكلام حروفًا وأصواتًا؛ لأن كونه أصواتًا قد يحصل ولا يكون كلامًا، ولا يحصل حروفًا منظومة إلّا وهو كلام.

فوجب الاقتصار في تحديده عليه، وإنْ كان متى ذكره ذاكر وقصد بجملة كلامه ما ذكرناه لم يَضِرْه ذلك. ولسنا نرجع بالنظام المخصوص إلى معنى سوى الحروف، كما نقوله في تأليف الأجسام؛ لأنّ الحروف عَرَض، ولا يجوز أن يحلَّها عرض؛ لأنّ ذلك يستحيل على الأعراض، على ما سبق بيانه.

وإنما ذكرنا ذلك على طريق الاتّساع، وأردنا به أنّ بعضه يحدث تاليًا لبعض من غير قطع وفصل؛ فحلَّ من هذا الوجه محلَّ الجواهر المُتجاورة التي لا ينقطع بعضها عن بعض. فإذا وُصفت هذ الجواهر بأنها منظومة جاز أن يُوصف ما ذكرناه من الحروف بأنه منظوم. وإذا ثبت أنّ ما ذكرناه معقول، وكان هو المراد بالكلام، فيجب القضاء بصحته.

[في بيان أن لا تعارض بين القاضي ورأي أهل اللغة في حدّ الكلام]

فليس ما يقوله أهل العربية، من أنّ الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنًى، بقادحٍ فيما قلناه، لأنهم قصدوا إلى الكلام الذي حدّدناه فصنّفوه

(١) الحيّ: يقول القاضي عبد الجبار: الحيّ هو الجسم المبني بنية مخصوصة. (المغني ١١/ ٤٦٧). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول: الحيّ هو المتميِّز تميّزًا لأجله لا يستحيل أن يعلم ويقدر ويدرك. (الحدود والحدائق للمرتضى ص ١٥٨).

أصنافًا، ولم يدفعوا كونَ جميعه حروفًا منظومة نظامًا مخصوصًا، ولم يقصدوا بقولهم: «وحرف جاء لمعنى» إلى ما ذكرناه؛ فليس لأحدٍ أن يقول: قد سَمَّوا ما هو حروف ـ ليس بحرف ـ كلامًا.

[في إثبات أن الحرف الواحد ليس كلامًا]

فإنْ قالوا: فهلّا قلتم: إن الحرف الواحد قد يكون كلامًا، نحو قول القائل في الأمر: عِ: عِه يا رجل، و[قِ]: قِه، إلى ما شاكله. فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد حدّكم من حيث خرج منه الحرف الواحد، مع أنه كلام! فإن قلتم: إن ذلك ليس بكلام، فحدّنا سليم.

قيل لهم: كيف يجوز ألّا يكون كلامًا مع أنه أمر، والأمر قسم من أقسام الكلام، يختصّ بصفة زائدة على كونه كلامًا، فلا يجوز أن يحصل بالحرف الواحد أمر إلّا ويجب كونه كلامًا.

وبعد، فإنّ ما أفاد يجب كونه كلامًا عندكم؛ لأنّ الكلام قد يكون مفيدًا، ولا يجوز أن يكون مفيدًا إلّا وهو كلام. فإذا كان ما سألناكم عنه مفيدًا فبأن يكون كلامًا أوْلى. وكل ذلك يحقّق ما ألزمناكموه من بعض حدّكم.

قيل لهم: إنّ ما ذكرتموه بانفراده لا يكون كلامًا، وإنما يكون مفيدًا؛ لأن فيه حروفًا لولاها لما أفاد. لكنّ الثابتَ منه دلالة على المحذوف، ولذلك اقتصر عليه. ولا نقول إنه بانفراده أمر، على ما ذكره السائل؛ لأنّه إنّما يكون أمرًا بما حذف منه، ومتى لم يحذف ذلك منه وأُورد في الكلام فلا بدّ من كونه كلامًا؛ لأن جملته تكون حروفًا منظومة. وإنما نقول إنه مفيد على هذا السبيل لا بانفراده، ومتى أورد جملة ما يفيد فلا بدّ من كونه كلامًا. فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ما سأل عنه لا يقدح فيما حدّدنا به الكلام.

[في بيان أن الإفادة ليست شرطًا في صحة كون الكلام كلامًا]

فإنْ قال قائل: هلا حدّدتم الكلام بأنه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمّة في كتب الشيوخ أنّ الكلام لا يكون إلّا مفيدًا، إلى ما شاكله من الألفاظ الدالّة على ما سألناكم عنه؟

قيل له: لأنّ أهل اللغة قد قسموا الكلام إلى مهمل لا يفيد ـ لأنه لم يتواضع عليه ـ وإلى مستعمل مفيد؛ فلو كان ما ذكرته صحيحًا لم تصحّ منهم هذه القسمة؛ ولأنّ الكلام يصير مفيدًا بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحًا، وليس للمواضعة تأثير في كونه كلامًا كاملًا، كما لا تأثير له في كونه صوتًا. وذلك يقول للقائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصل مفيدًا بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحًا.

يبيّن ذلك أنّ الكلام مهيّأ لصحة المواضعة عليه، كالإشارة والحركة؛ فكما أنّهما لا يصيران كذلك بالمواضعة، فكذلك الكلام.

وإنما لم يُجَب عن هذا السؤال بما يُقال من أن الكلام المجنون والمُبرسم قد يسمّى كلامًا وإنْ لم يُفِد؛ لأنّ قائلٍ أنْ يقول: إنه مفيد في أصل موضوعه، وإنْ كان المتكلّم به لا قصد له.

وله أن يقول: إنّا لا نقصد بقولنا: «إن الكلام هو المفيد»، إلى أنه متى وقع أفاد؛ وإنّما نريد به أنه مما يصح وقوع الفائدة به، وإنْ كان قد يخرج من كونه بهذه الصفة لحالٍ تختصّ المتكلّم.

فإنْ قالوا: إذا لم يوصف ما لا يفيد من الكتابة بأنه كتابة، فهلّا قلتم: إنّ ما لا يفيد من الحروف لا يسمّى كلامًا؛ لأنّ الكتابة أمارة للكلام فهي بمنزلته، فإذا لم يشارك ما لا يفيد منها المفيد، فكذلك الكلام؟

قيل لهم: إنّ الأمر بخلاف ما قُدّر به؛ لأنّا نسمّي ما لا يفيد منها بأنه كتابة إذا حصل على شكل الحروف، وإنْ لم يكن قد نُظِم نظامَ ما يفيد، ولذلك يوصف بأنه كتابة لا تُفهم، وأنه كتابة فاسدة. ولو صح ما سألت عنه لم يجب أن يُقاس الكلام عليه؛ لأنّ قياس بعض الحروف على بعض لا يصح، بل يجب أن نرجع في كل أمر يُقصد إلى تحديده إلى دليل يخصّه.

[في بيان أن فهم المراد ليس شرطًا لكي يكون الكلام كلامًا]

فإنْ قالوا: هلّا حدّدتم الكلام بأنه ما أفاد مراد المتكلّم، أو ما تُفهم منه مقاصد المتكلّم؟

قيل له: لأنّ ما ذكرته يوجب كون الإشارة التي يُفهم بها مراد المُشير كلامًا، وكذلك سائر ما يُتواضع عليه من حركات وغيرها، وكذلك القول في الكتابة. ويوجب أنّ كلام المبرسم الهاذي ليس بكلام؛ لأنّه لا يفهم مُراده. ولا يصحّ أن يحدّ الكلام بأنه حركات مخصوصة؛ لأنّ جنسه مخالف لجنس الحركات، فكيف يجوز أن يحدّ بذلك!.

[في بيان أن الكلام ليس بحركات لأنه مُدْرَكٌ مسموع ونقد القاضي لأبي علي]

ولو صحّ على ما يقوله شيخنا أبو عليّ رحمه الله: «حاجة الكلام إلى الحركات»، لم يصح هذا الحدّ؛ لأنّ ما يحتاج إليه الشيء لا يصح إدخاله تحت حدِّه، فلو جاز ذلك في الحركات لجاز في المحل والبنية، وفساد ذلك ظاهر.

وإنما قلنا: إنّ الكلام ليس بحركة؛ لأنه مُدرَك مسموع. ويستحيل ذلك في الحركات فيما قلته، بل يجب كونها متضادَّة. والحروف تتضادّ عند شيوخنا على خلاف تضادّ الحركات. وكل ذلك يُبطل القول بأنّ الكلام حركات مخصوصة. وهذا يُبطل قول من حدّ الكلام بأنه حركات تقرع الهواء وتحصل في الجوّ مع تقطيع الهواء فتسمع كلامًا؛ وذلك لأنّا قد دلَلْنا على مفارقة الكلام للحركات في الحسِّ؛ وذلك يُبطل هذا القول.

وقد يصحّ عندنا وجود الكلام في لسان الإنسان، وإنْ لم يُوصف ذلك بأنه قرع في الهواء أو تقطيع له.

ولا يجوز أن يحدّ الكلام بأنه الحروف الخارجة من مخرج مخصوص؛ لأن الخروج والتحرّك يستحيل على الكلام في الحقيقة، فكيف يجوز أن يُحدَّ به؟

وبعدُ، فالقديم ـ تعالى ذكره ـ لو فعل الكلام في جسم ليس بذي مخرج لصح، ولكان كلامًا في الحقيقة، فلا يصح إذن ما قاله، وكيف تدخل آلة

الكلام في حدِّ الكلام مع العلم بأنّ الشيء لا يجوز أن يحدّ إلّا بما يُبيّن به من الصفات الراجعة إليه، دون ما يرجع إلى سببه ووجه وجوده.

ولا يصحْ أن يُحدّ الكلام بأنه ما يحدُث عن الاصطكاك في مخارج مخصوص، لما بيّناه من صحة وجود الكلام من جهة الله تعالى على غير هذا الوجه؛ ولأن سبب الشيء وآلته لا يدخلان تحت حدِّه.

وجملة القول في ذلك: أنّ ما ذكرناه من الحروف المنظومة معلومٌ باضطرار، والفصل بينه وبين غيره معقول، ومعرفة ما يفيد منه، ومفارقته لما لا يفيد ـ وإن صحّ أن يُتواضع عليه ـ ظاهر.

فإذا جعلنا قولنا «كلام» عبارة عنه، فقد أغفلنا المخاطب ما يريد، تَلخَّص لنا تحديد العبارة أمْ لم يتلخّص.

وقد يقصد في بعض الأوقات في تحديد الشيء إلى الإبانة عمّا يعرفه كلّ أحد من نفسه؛ لأنّه في الإفهام أبلغ من الإحالة على عبارة أكشف منها.

ولذلك يُحدّ الإنسان بأنه هذه الجملة المبنية هذا الضرب من البِنْية؛ ولذلك ينبه ـ عند ذكر حال القادر ـ على الحكم المُوجب عنه؛ لأنّه ينشكف به المراد، فنقول: هو الذي يختصّ بالصفة التي معها يصحّ الفعل منه مع السلامة.

وكل ذلك يبيِّن صحة ما قصدنا بيانه بهذا الفصل.

فصل في إبطال القول بأن الكلام معنًى قائم في النفس

[في إثبات طرق معرفة الكلام بواسطة العقل]

اعلم أن إثبات ما لا طريق إلى معرفته من جهة الاضطرار أو الاكتساب لا يصح، كما أن إثبات ما لا يُعقل وما لا يصح اعتقاده لا يصح؛ وذلك لأنّ المُثْبِت لأمرٍ يدّعيه لا بدَّ من أن يلتجىء في إثباته إلى طريقٍ يعرفه به.

فإذا ثبت أنه لا سبيل إلى إثباته بوجهٍ من وجوه العلم، فالواجب نفيه؛ لأنّه متى بيّن ذلك من حاله جرى إثباته مجرى إثبات ما لا يُعقل، وإنّما يُفارقه في حصول الشّبهة على مُثْبته وتصوّره أنّ إلى إثباته طريقًا، فتفارق حاله عنده حال ما لا يُعقل. فأمّا إذا ثبت انتفاء طرق العلوم فيه، فيجب أن يُساويه. ولولا صحّة ما ذكرناه لجوّزنا ما يدَّعيه كل أحد من إثبات المعاني، وإنْ لم يكن له إلى إثباتها سبيل. وتجويز ذلك يؤدّي إلى الجهالات، بأنْ يقال: يجب ألّا نؤمن أنّ مع العلّة التي ندّعي أنها مُوجبة للحكم معنًى سواها هو المُوجب للحكم دونها. ومع ذلك المعنى معنًى ثالثًا، حتى لا ننتهي إلى حدّ، إلّا ويمكن ذلك فيه.

وكذلك القول في تضادّ الضدّين، وما يستحقّ به الذمّ أو المدح، وما تعلق من المعاني بغيره.

وفي ذلك إبطال أصول الأدلّة، ومتى جازت هذه الشبهة فيها، فهي في العبادات أجوز.

وهذا يؤدّي إلى ألّا نثق بحقائق الأسماء، وأن يُدّعى فيها ما لا دليل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعًا. وما أدّى إلى ذلك وجب الحكم بفساده.

فإذا صحّت هذه الجملة، فمن ادّعى أنّ الكلام ليس هو هذا المعقول، وأنه معنى في القلب، ولم يُشِرْ به إلى سائر ما عقلناه من أفعال القلوب، فقد ادّعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه؛ ولذلك ألزم الشيوخُ قائلَ هذا القول تجويز إثبات معانٍ أُخَر سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس مُنْبِئًا عن الآخر، فإنّ الأصوات أيضًا هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأنّ هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر أجناس الأعراض.

وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه، وإثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به.

[في بيان مُفارقة حال الكلام لحال الإرادة(١) والعلم(٢)]

فإن قال: إني أدّعي العلم بما ادّعيته ضرورة، وإنكم في نفيه بمنزلة مَنْ ينفي الإرادة أو العلم، أو ينفي الأعراض أجمع.

قيل له: إنّ الواحد منّا يعقل ما يختصّ به من أحواله، في كونه مريدًا وكارهًا وعالمًا، ثم يستدلّ بجواز خروجه عن هذه الصّفات على أنه يختصّ بها لمعانٍ في قلبه، وليس يصحّ ادّعاء حال يعقلها يتوصل بها إلى إثبات ما ادّعيته من الكلام؛ لأنّ الكلام نفسه لا يدلّ على أمرٍ آخر في القلب يُنْبىء عنه، كما أنّ الحركة لا تنبىء عن معنى يختصّ به الفاعل، سوى كونه قادرًا. فإذا صحّ ذلك بَطُل ادّعاؤك العلم الضروري بما تذهب إليه من إثبات معنى في النفس تُسمّيه كلامًا. وفارق حاله حال الإرادة والعلم إلى سائر ما ذكرته.

فإن قال: إني أعلم باضطرار في قلبي معنى يُطابق هذه الحروف، وكل عاقل يعلمه من نفسه إذا خطر بباله الأمر، ويحدث في نفسه ما يريد التكلّم به، فإذا صحّ ذلك وجب إثباته. وهذا طريقكم في إثبات التمنّي، معنى في القلب سوى القول المخصوص.

قيل له: إنّ ما تدَّعيه من معنى في النفس يطابق الحروف ليس بمعلوم، وإن لم يرجع في إثبات التمنّي إلا إلى هذه الطريقة، فحالنا كحالك فيه، وإنما

(١) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدَّاعي عن الصَّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّويَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجَّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثِّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

(٢) العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به. (الإنصاف ص ٢٢؛ المعتمد في أصول الدين ص ٣٢ و٢٧٨؛ الشامل في أصول الدين ٢/ ٧٤؛ أصول الدين للبزدوي ص ١٠؛ المغني ١٢/ ١٩). ويذهب القاضي عبد الجبار في بعض كتبه إلى أن العلم هو اعتقاد واقع على وجه. (المحيط بالتكليف ص ١٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٠). وفي موضع آخر هو اعتقاد واقع على وجه مخصوص. (شرح الأصول الخمسة ص ١٩٣). وأما في «المغني...» فيرى القاضي بأن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به، إذا وقع على وجه. (١٢/ ١٠). وفي موضع آخر، هو اعتقاد الشيء على ما هو به بوجه يقتضي سكون النفس. (١٢/ ١١).

يثبت الخاطر معنى لأنه كلام خفيّ، وكذلك حديث النفس، وذلك مما يتبيّنه الإنسان، وربما يلتبس عليه الفكر في حروف الكلام بحديث النفس، وكل ذلك لا يخرج عن أن يكون هو هذا الكلام المعقول، وإنْ كان خفيًا بالتفكّر فيه.

يُوضح ذلك أن من يحدِّث نفسه لو حُبِست أنفاسه لتعذّر ذلك عليه كتعذّر الكلام، ولو رامَ إظهاره لصار كلامًا مسموعًا، ولا يبعد عندنا، وهو على ما هو به، أن تسمعه الجنّ والملائكة كما يسمع بعضهم كلام بعض، وإنْ لم تسمعه لخفائه. وقد يحدِّث نفسه ببناء دار فيظنّ أنها مصوّرة في نفسه، ولا يُوجب ذلك كون البناء معنى في النفس يُطابق البناء نفسه؛ فكذلك القول في الكلام: إنه قد يتفكّر فيه ويرتّبه في النفس كالبناء، وإنْ لم يكن سِوى المسموع.

[في بيان أن الكلام ليس معنًى قائمًا في النفس]

فإن قال: أليس العقلاء أجمع يقولون: إن في نفسي كلامًا سأقوله أوّلًا أقول لك، وفي نفس فلان كلام يخفيه ولا يُبديه. وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَقُولُونَ بِأَلۡسِنَتِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [الفتح: الآية ١١]، فأثبت في القلب قولًا.

وقد يقال: فلان يتكلّم، وإن كان في الحال ساكنًا. ويقال: فلان يرتّب الكلام في نفسه ثم يتكلّم به. وفلان يبتدىء الكلام من غير رويّة، وكل ذلك يبيّن أنّ العقلاء يعلمون أنّ في أنفسهم كلامًا سوى المسموع.

قيل له: إن إثبات المعاني بالأقوال والأسماء لا يصح؛ لأن الواجب إثباتها بالطريق الذي تثبت منه، ثم يعبّر عنها. ومتى لم تُعلم أولًا لم تَصح من المتكلّم العبارة عنها، ولا أن يُفهمها غيرَه بالعبارة، فكيف يُمكن التوصّل إلى إثبات ما ادَّعوه بالعبارات؟

وبعد، فلا يخلو فيما وردته من أن يُدعى على العقلاء بهذا المعنى في النفس باضطرار، فلذلك قالوا فيه هذا القول. فإنْ كان كذلك فيجب أن نُشاركهم في هذا العلم، وأن نطرح التعلّق بعباراتهم. وإنْ عَلِمُوه بالدليل، فيجب إيراد الدليل وإلغاء العبارة، وذلك يبيّن إبطال ما تعلّق به.

على أن غرضهم بقولهم: «في نفسي كلام»: أنّي عالم بأمرٍ أُريد أن أُبديه لك بالخطاب، وأنا عازمٌ عليه. وإذا بحثت عن هذا الأمر وجدته كما ذكرنا. وكما يقال ذلك فقد يقال: في نفسي بناء دار، وكَتْب كتاب، ودخول بلد. ولا يوجب كونَ ذلك معاني في النفس. ومتى تأوّلوا هذا القول منهم على العلم أو الإرادة أو الفكر تأوّلنا عليه ما ذكروه. وكذلك قولهم: في نفسه كلام يخفيه. المراد به ما قدَّمناه. ولذلك يقال: قد أبدى ما في نفسه، ولو كان معنًى في النفس لم يصح إظهاره في الحقيقة، وذلك يبيّن أنّ مرادهم ما قلناه.

وقوله سبحانه: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [الفتح: الآية ١١]، فليس فيه أكثر من أنّ قولهم ليس في القلب، ولا يدلّ على إثبات قول في القلب. وإنّما أراد تعالى بذلك أنّهم أظهروا خلاف ما أضمروه، وادّعوا على قلوبهم ما ليس فيها.

وإنّما يقال: فلان يتكلم، وإنْ كان ساكتًا، بمعنى أنه ممّن يوافقه الكلام ولا يَصْعُب عليه إيراد ما في النفس.

وذلك قد يُقرن بالسكوت، فيقال: هذا الرجل ساكت متكلّم. وقد يقال: هو فصيح اللّهجة بليغ القول منطيق. ولا يُراد بذلك أجمع حصول هذه المعاني في النفس. وقولهم: فلان يرتّب الكلام في نفسه ثم يتكلّم به، يَعْنُون به أنه يرتّب معنى الكلام، وإلا كان قولهم: «ثم يتكلّم به» ناقضًا له؛ لأنّ ما رتِّب وفُعِل لا يجوز أن يُفعل مِنْ بعد. فقد صحّ أنّ ما أوردوه يبعد التعلّق به.

[في بيان أن الكلام ليس انعكاسًا للفكر والنظر]

فإن قال: إنّ الذي أشير إليه هو الفكر(١) والنظر(٢)؛ لأنّ ذلك هو الكلام، وما سُمع يدلّ عليه.

---

(١) الفكر: يقول القاضي عبد الجبار: الفكر هو المعنى الذي يُوجِب كون المرء متفكِّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٥). وقال أيضًا في «المغني»: هو تأمل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة عن غيرها به (المغني ١٢/ ٥). وقال البعض: الفكر آلة من آلات النفس تستعين بها على الإحاطة بالمعلومات. (إثبات النبؤات ص ١٣٢).

(٢) النَّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/ ١٨٨). وهو الفكر والتأمل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). وهو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

قيل له: إن كنت إلى هذا أشرت فقد أخطأت في العبارة، وأنت مُصيب في المعنى، وسبيل سبيل من ادّعى أنّ الحركة معنى في النفس وأشار إلى الإرادة.

وقد عَلِمْنا أنّ الفكر لا نسبة بينه وبين العبارات، فكيف يقال إنها دلالة عليه؟ ولِمَ صارت بأن تكون دلالة عليه أوْلى من أن تكون دلالة على العلم والإرادة؟ وكيف يصحّ أن يُوصف القديم سبحانه أنه متكلّم وله كلام، ولا يُوصف بالفكر؟ وكيف يصحّ أن يقال: إن فلانًا يتكلم من غير فكر، إنْ كان الكلام هو الفكر؟ وكل ذلك يُبطل ما ذكره.

فإن قال: أليس قد يفكّر الرجل في الدلالة ولا يُمكنه أن يعبّر عنها حتى يديرها في النفس أوّلًا، فيجب إثبات واسطة بين الفكر والعبارة، وهو الذي يدَّعيه.

قيل له: إنّ ما ذكرته إمّا أن يكون فكرًا تامًّا من حث لم يوفِّ النظر الأوّل حقّه، وظنّ أنه قد وفّاه حقَّه، أو يكون فكرًا في تلخيص العبارة عمّا عرفه، والفكر في العبارة عن الدّلالة غير الفكر في الدّلالة، أو يكون فكرًا في ترتيب ما عَلِمه من جملة الدلالة؛ لأنّ النظر في ترتيب الدلالة غير الترتيب فيها، أو يفكّر في استحضار ما علمه وفي جميع ما انتشر من خاطره، أو يكون تذكّرًا لكيفية استدلاله وترتيبها، والتذكّر معرًّى من التفكّر، أو يكون حديث النفس الذي هو الكلام الخفيّ. وكل ذلك يُبطل ما تعلّقت به. ولهذه الجملة يسقط قولهم: إنّ الواحد منّا قد يعلم الشيء ثم تتعذّر عليه العبارة إلّا بعد رويّة؛ لأنّ الروية إنّما يرجع بها إلى ما ذكرناه من الفكر أو الكلام الخفيّ.

[في بيان الدلالة على تعذّر الكلام رغم وجود المعنى في النفس]

فإن قال: إنّ مَنْ تتأتّى منه العبارات يجب أن يُفارق مَنْ تتعذّر عليه، ويختصّ بحالِ مَنْ كان عليها نُسمّيه متكلّمًا، والمعنى المُوجب له نُسمّيه كلامًا. وهذه طريقتكم في إثبات القدرة والعلم.

قيل له: إنّ المُورد للعبارة إنما يصح ذلك منه لكونه قادرًا عالمًا، كالصناعة والبناء، ولا فرق بين مَنِ ادّعى له إثبات حال أخرى وبين مَنِ ادّعى ذلك في سائر الأفعال المُحكمة.

وهذا يُوجِب القول بأنّ التجارة معنًى في القلب، وكذلك الكتابة والصناعة. ومَنْ بلغ هذا الحدّ كفى الخصم المؤونة في أمره، على أنّ قوله: إنّ الكلام معنى في النفس؛ كقول مَنْ قال في الصوت وسائر المُدركات: إنها معانٍ في النفس. ولو جاز لهم ذلك لجاز لآخر أن يقول: إنّ العبارة تُنْبِيء عن معنًى آخر في اللّسان دون النفس. ولجاز أن يقال في أفعال القلوب: إنها تُنبىء عن معانٍ أُخَر فيها.

وبعد، فقد ثبت أنّ الخرس يمنع من الكلام، وكذلك السكوت، فلو كان معنى في النفس لما منعنا منه، كما لا يمنع الشلل الذي يختصّ اليد من وجود معنى في النفس.

وبعد، فلو كان الكلام معنى في النفس لم يصح أن يقال في العبارة: إنها تدلّ عليه؛ لأنه لا نسبة بينها وبينه ولا تعلُّق، ولِمَ صارت بأنْ تدلّ عليه بأوْلى من أنْ تدلّ على سائر أفعال القلوب، فكان لا يمتنع كونه مُخبرًا بلسانه وإنْ كان آمرًا بقلبه، كما لا يمتنع كونه آمرًا وإنْ كان غير عالم ولا نادم، وإنما نُحيل كونه مخبرًا آمرًا من غير فَصْل؛ لأنّ به يصير الكلام على هذه الصفة، فلا يُفتقر جنس الكلام إلى أمرٍ به يصير كلامًا، فلا يرجع علينا ما ألزمناهم.

وإنما يتعذّر على الواحد منّا الكلام مع صحة آلته لفَقْد العلم بتَرتيبه، لا لِفقد المعنى الذي ادَّعَوْه في نفسه؛ فسبيلُه سبيل تعذُّر الصناعة مع حصول الآلات وغيرها.

وبعد، لو ثبت في النفس كلامًا على ما زعموه لوجب أن يحصر جنسه حَصر جنس الحروف، ولو كان كذلك لوجب كونه متضادًّا كتضادّ الحروف، وألّا يوجد مجتمعًا في حالةٍ واحدة. ولو كان كذلك لم يصح أن يُوصف الإنسان بأنّ في نفسه كلامًا؛ لأن المعنى الواحد منه لا يكون كلامًا. وذلك

يُبطل عمدتهم. ويُوجب أن العبارة لا تدلّ على كل معنى في نفسه، وإنما تدلّ الجملة على جملة المعاني، وذلك لا يصحّ إلّا في الأدلّة.

وبعد، فليس بين العبارة وبين ذلك المعنى من التعلّق ما يُوجب ألّا توجد إلّا معه، فكان يجب أن يصح أن يُتكلّم ويُعبَّر بسائر أنواع الكلام وأقسامه، وإنْ لم يكن في نفسه كلام ألبتّة.

ومتى جوّز ذلك لم ينكر أن يكون هذا حالَ المتكلّمين، وفي ذلك إبطال ما ادَّعوه. وقد اتّفقت الأُمّة أنّ كلام الله سبحانه يُسمع ويُتلى، واختلفوا في معنى ذلك، فمن قائلٍ قول: إنّ نفسه تُتلى. ومنهم مَنْ يقول: إن حكايته تُتْلى، ويُجريها مُجراه في إجراء الاسم عليه؛ فمن ادّعى له كلامًا غير ذلك فقد خرج من إجماع الأُمّة. ولسنا نعدّهم في الأُمّة وإنْ خالفوا؛ لأنّ خلافهم حادث بعد إجماع سابق، وذلك مما لا يَقدح في الإجماع.

فصل في أن الكلام هو الصوت الواقع على بعض الوجوه وإبطال القول بأن الكلام غير الصوت

[في بيان كون الأصوات المقطعة والكلام جنسًا واحدًا]

يدلّ على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عاريًا من الأصوات المقطّعة، واستحالة وجود الأصوات المقطَّعة عارية من الكلام، ولو كان أحدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه؛ لأنّ ذلك واجب في كل شيئين مختلفين، وإلّا لم يكن لنا طريق نعرف به تغايرهما، ولهذا الوجه قال شيوخنا في المحبّة: إنها الإرادة، وفي الحركات: إنها الأكوان، إلى ما شاكل ذلك.

وقد بيّنّا من قبلُ أنّ كل شيئين يجب جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر، إلا أن يحصل بينهما تعلُّق يوجب فيهما خلاف ذلك. وقد عَلِمْنا أنه لا يمكن أن يحتاج أحدهما إلى الآخر في الوجود؛ لأنّ ذلك يُوجب صحة وجود الأصوات المقطَّعة بلا كلام، أو الكلام دونها، كصحة وجود الحياة دون الإرادة. وكذلك إنْ كان التعلّق الذي بينهما تعلّق السبب بالمسبَّب؛ لأنّه على اختلافه يصحّ وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه، ولا يصحّ أن

يكون وجود أحدهما مضمنًا بالآخر كالجوهر والكون؛ لأنّ ذلك يجوِّز وجود الأصوات المقطّعة مع عدم كل جنس من الكلام، ووجودَ الحروف مع عدم كل جنس من الأصوات المقطّعة، كما يجوّز وجود الجوهر مع عدم كل جنس من الكون. و يصح أن يكون التعلق الذي بينهما كتعلق القادر بالفعل، والقدرة الفعل، أو العالم بالفعل المُحكم، أو العلم أو الإرادة بالأمر، أو لأن فاعل أحدهما يجب أن يفعل الآخر لكون مُلجأً، أو لأن ما دعا إلى أحدهما يدعو إلى الآخر؛ لأن كل ذلك ممّا يجوّز وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه. وذلك لا يتأتّى في الأصوات المقطّعة والكلام، فيجب كونهما جنسًا واحدًا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز وجود الصوت على كلِّ وجه، ولا كلام؛ ففي ذلك دلالة على أنه غيره، وذلك لأن الصوت على الوجه الذي إذا قُطع كان حروفًا يستحيل وجوده إلّا وهو كلام.

ولم نَقُل: إنّ الكلام هو الصوت مطلقًا، فيلزم ما ذكره.

وإنما قلنا: إنها أصوات مقطَّعة، فمتى وُجد على هذا الوجه كان كلامًا، ومتى لم يُوجد كذلك لم يكن كلامًا.

ولا يُوجب ذلك كونه معنى سوى الصوت، كما نقول في العزم: إنه إرادة على وجه؛ وفي الحركة: إنه كَوْن على وجه. ووجود كون ليس بحركة لا يؤثّر في ذلك، فكذلك القول فيما ذكرناه.

[في إثبات أن الكلام هو الصوت نفسه]

فأمّا قولهم: إنّ الحروف لا تتغيّر والأصوات تختلف، وتبيّن بها صفاء الحنجرة، ورقّة الصوت وغلظه، وتختلف بحسب المخارج، وإنّ ذلك يدلّ على أنه غيره، فبعيد؛ لأنّ الحروف إذا كانت هي الصوت ـ على ما قدَّمناه ـ لم يكن ما ادّعاه، بل يحلّ الصوت كالحروف فيما يتّفق فيه وبه ويختلف، وإنما تُضام الحروف معانٍ أُخر، أو تكثر أجزاؤها تارة وتنقص أخرى، أو تتعرّى عن بعض الأُمور، فيختلف حاله لأجل ذلك. فلا يدلّ ما قاله على أن الكلام غير الصوت. وتمكُّن الصبي من الصوت دون الكلام لا يصحّ

تعلّقهم به؛ لأن الكلام يحتاج إلى العلم بتصريف الآلة، التي هي اللّسان، وغيرها على بعض الوجوه، كما يحتاج إلى آلة مخصوصة، فإذا لم يعلم الطفل ذلك، أو لم تكمل آلته، لم يُمكنه إيجاده، وصار ذلك بمنزلة مَنْ لا يعلم أفعاله المحكمة في تعذّره عليه. ولذلك متى علم ذلك ومرن عليه فَعَل الكلام. وقد يفعل اليسير من الكلام من غير تعليم باتّفاق، وكل ذلك يُبطل ما تعلّق به.

وصحّة وجود الصوت في المحال الصلبة، واستحالة وجود الكلام فيها، إلّا أن تكون مبنيّة بنية مخصوصة وتتعلّق بمخرج مخصوص، لا يدلّ على ما قالوه؛ لأنّ أحدنا يفعل الكلام بآلة، وكل حرف منه يحتاج إلى بنية، فلا يمتنع أن يحتاج في إيجاد الصوت، على وجهٍ يكون كلامًا، إلى أمرٍ لا يحتاج إليه في جنس الصوت، كما يحتاج إليه في التأليف، الذي هو الكتابة والصناعة، إلى آلات لا يحتاج إليها في إيجاد جنسه.

فأمّا ما يوجد من فعل القديم؛ فالكلام، والصوت الذي ليس بكلام، تتساوى في صحة وجودهما في كل محلّ، على ما سنبيّنه.

ويبيّن ما قلناه: إنّ الصوت والكلام يقدر عليهما، فلو كان الكلام سوى الصوت الواقع على وجه لصحّ منّا إيجاده بالقدرة دون الصوت، أو إيجاد الصوت دونه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ الصوت سببٌ له، فمتى وُجِد وجد الكلام بوجوده؛ لأن المُولِّد لهما جميعًا ـ إن كانا معنيين ـ هو الاعتماد.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الاعتماد من حقِّه أن يولِّدهما جميعًا، فلذلك يستحيل وجود أحدهما إلّا مع الآخر؛ لأنّ الاعتماد قد يولِّد الصوت، ويمتنع وجود الكلام معه؛ فعلم أنّ امتناعه إنما هو لأنه صوت على بعض الوجوه، فمتى تعذّر منه إيجاده على ذلك الوجه تعذّر عليه إيجاد اكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز وجود الحروف بالكتابة والحفظ ولا صوت، ففي ذلك دلالة على أنه غير الصوت.

وذلك لأنّ المكتوب عندنا هو أمارات الحروف، والحفظ هو العلم بكيفيّته على وجه يمكنه أداؤه إذا كان صحيح الآلة، وذلك يُبطل ما تعلّق به.

ونحن نستقصي ذلك عند الكلام في الحكاية والمحكيّ إن شاء الله، وما ذكرناه الآن كافٍ في هذا الباب.

فصل في الدّلالة على أن الكلام ليس بجسم وما يتّصل بذلك

[في بيان مفارقة حال الكلام لحال الأجسام]

الإدراك يتعلّق بالشيء على أخصّ أوصافه، وقد دلَلْنا على ذلك من قبل، فإذا صحّ ذلك وثبت كون الجواهر متماثلة، فيجب القطع على أنّ الكلام مخالف لها؛ لأنه لو كان من جنسها لوجب أن تُدرك الجواهر كلّها على الوجه الذي يُدرك عليه الصوت، لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ جميعها بمنزلة الصوت والكلام فيما يختصّان به. ولا يُدرك مع ذلك؛ لأن المدرك من حقِّه أن يُدرك متى وُجِد، والآفة عن المُدرك مرتفعة. وفي عِلْمنا أنّا لا نُدرك الجواهر على الحدِّ الذي نُدرِك [عليه] الكلام دليل على أنه مخاف له، ولو كان من جنسه لوجب صحة البقاء عليه كالجواهر. وفي عِلْمنا خلاف ذلك، من حيث لا نُدركه إلّا في وقتٍ واحد، دلالةٌ على فساد هذا القول.

ولو صحّ بقاؤه لأدّى إلى ألّا يوثق بشيءٍ من الكلام، لأنه كان لا يُنكر بقاء الزاي والياء إلى وقت وجود الدّال في زيد، ثم تنتقل هذه الحروف أجمع إلى أُذنه، فسمعه على هذا الحدّ، فلا يكون بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «يزدًا» أو «ديزًا».

ولا يصحّ أن يقال: إنه ينتقل إلى الآذان بحسب حدوثه؛ لأنّه كان لا يمتنع انتقاله على الوجه الذي ذكرناه، ولوجب إذا انتقل «الزاي» و«الياء» أن يبقيا حتى ينتقل «الدال» فيعود الأمر إلى ما قلناه.

ولوجب ألّا يمتنع انتقاله إلى آذان الحاضرين على وجوه مختلفة، فيختلفون في إدراكه وسماعه، وذلك يُزيل الثقة بالكلام. بل كان لا يمتنع ألّا ينتقل إلى أُذن بعضهم أصلًا، أو ينتقل إليه بعض الحروف دون بعض، فيُدرك الصوت والكلام البعيد، ولا يُدرك القريب. وذلك بمنزلة قول مَنْ زعم أنّي لا أدرك الفيلة والأجسام العظيمة، وإنْ كانت حاضرة، في أنّ القول به تجاهلٌ

عظيم. فكان يجب أن يسمع الحاضرون من الكلام بحسب عدد أجزائه، وقد عُلِم أن الضعيف قد يتكلّم، يسمع كل مَنْ حضر، وإنْ زاد عددهم على عدد أجزاء الكلام.

وكان يجب أن يجوز أن يحلّ في الكلام والصوت أعراض [كما لو] كان جوهرًا؛ لأنّا قد بيّنا أن الجوهر من حقِّه أن يحتمل الأعراض، ويصحّ وجودها فيه على الوجه الذي يصح وجودها عليه، ولوجب ألّا يكون مقدورًا للفناء كالجواهر، ولوجب أن يُدرك بالانتقال.

ولو كان كذلك لوجب ألّا يفرّق السامع بين أن يُدرك الصوت من جهة دون جهة؛ لأنّه كان يجب أن يُدركه بانتقاله إلى الحاسّة، وكل ذلك يبيّن صحة ما قصدنا إليه.

فصل في أنّ من حقِّ الكلام أن يختصّ المحل ولا يصحّ وجوده إلاّ به

[في بيان أن الكلام مدرك والمدرك لا يوجد إلا في مَحَل]

اعلم أنّ حكم الكلام حكم سائر المُدركات، في أنه يوجد في المحل ويستحيل وجوده لا في محلّ، ولا يُوجب لمحلّه حالًا ولا للحيِّ، وإنّما يُضاف إلى فاعله على جهة الفعلية.

والذي يدلّ أوّلًا على أن يوجد في المحلّ: أنه يتولّد عن اعتماد الجسم على الجسم ومصاكَّته له، ولا يجوز أن يولِّد اعتماد الحل على المحل ما يولِّده إلّا في المحل الذي اعتمد عليه. يدلّ على ذلك توليد الاعتماد سائر ما يولّده من الأكوان على اختلافها، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يمتنع أن يولّد الاعتماد، وإنْ لم يماسّ محلّه محل آخر، وفي تعذّر ذلك دلالة على صحة ما قلناه.

يبيّن ذلك أنّ الصوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال محلّه، فصوت الطَّست يخالف صوت الحجر، ويوجد فيه بحسب حال محلّه، وذلك يدلّ على أنه يوجد في المحل.

يوضّح ذلك: أن الصّدى يوجد في موضع دون موضع، وحال المتكلم في الوقتين لا يختلف، فلولا حاجته إلى المحل لم يجب ذلك فيه، فلذلك اختلفت أحوال الحروف فيما تحتاج إليه من البنية وفي مخارجها، فلولا حاجتها إلى المحلّ، وصفات زائدة على المحل، إذا كانت من فعلنا، لم يجب ذلك فيها؛ ولذلك تنقطع الحروف بالمخارج؛ فلولا حلوله في الهواء أو غيره لم يجب ذلك فيه، ولذلك يتعذّر علينا الكلام إذا حُبِست أنفاسنا من كلِّ وجه. وكل ذلك يبيّن أنّ الصوت والكلام يحلّان المحل، وأنّهما في حكم الألوان والأكوان.

والذي يدلّ على أنها لا توجد إلّا في المحل: أنّ الدلالة قد دلّت على استحالة وجود اللّون لا في محل، من حيث يؤدّي ذلك إلى أن لا يصح أن يُضاد ضِدّه، إنْ كان المحل شرطًا في التنافي، أو أن يضاد السواد البياض، وإنْ كانا في محلَّيْن، إنْ لم يكن المحل شرطًا في تنافيهما، وذلك مُحال؛ فثبت أنّه مما لا يوجد إلّا في المحل، لما يؤدّي إليه وجوده لا في محل من قلب جنسه. فإذا صحّ ذلك في وجب أن تكون الأصوات بمنزلته؛ لأن سبيلها سبيله في أنها تختصّ المحل ولا تُوجب للحيِّ حالًا؛ ولذلك صح وجودها في محلّ لا حياة فيه كاللّون.

يبيّن ذلك: أنّ كل ما يختصّ المحل على اختلافه قد اشترك في استحالة وجوده لا في محل؛ فعُلِم أن وجوب ذلك فيه هو من حيث لا يوجب للحيّ حالًا، وأنه يوجد في محلّ لا حياة فيه، فوجب القضاء بصحة ما ذكرناه في الصَّوت.

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في مسألة اختصاص الكلام بالمحل]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم أنّ الأصوات متضادّة، بأنها مقصورة في الإدراك على حاسّة واحدة؛ فيجب تضادّ المختلف منها بدلالة سائر المدركات؛ كاللون والطعم والرائحة، وإنما صحّ أن يُخالف الجوهر اللّون، وإن أُدركا بالعين من حيث لم يختصّا في الإدراك بحاسّةٍ واحدة؛ لأنّ الجواهر كما تُدرك بالرؤية فقد تُدرك لمسًا، فلا يلزم ذلك على ما قاله.

يبيّن ذلك: أنّ العَرضين إذا حلّا محلّاً واحدًا فأدركا فقد صار للمحلّ بهما هيئتان، فمتى اختلفا وجب تضادّهما؛ لأنّ ثبوت هيئتين لمحلٍّ واحد يستحيل، كما يستحيل ذلك في اللّون وغيره.

قال: وإذا ثبت تضادّ الأصوات والحروف، فيجب أن يستحيل وجودها لا في محلّ؛ لأنّ ذلك يُوجب ألّا يضادّها ضدّها، أو أن تتضادّ في المحلَّيْن، وكلاهما فاسد، فيجب القول ببطلان ما أدّى إليه.

وعلى هذه الطريقة لا يحتاج إلى حمل الأصوات على الألوان في هذا الباب؛ لأن نفس الدليل الذي يدلّ في اللّون قائمٌ فيها. وإنما قدمنا الدّلالة الأُولى؛ لأنّ تضادّ الأصوات ليس بالبيّن عندنا. وسنذكر القول فيه إذا احْتيج إليه.

[في بيان استحالة وجود الصوت دون محل]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا كان إدراك الصوت لا يتعلق بإدراك محلّه، فهلّا جاز وجوده لا في محل، وقد يُدركه المدرك على الوجه الذي يُدركه، لو كان في المحل؛ وذلك لأنّا لم نمتنع من ذلك، لأنه يؤثّر في إدراك المدرك له، وكيف نقول ذلك ونجدنا دائمًا نقول: لو وجد السواد لا في محل لوجب أن يُدرك، وتُدرك الجواهر، وإن استحال عليه الحلول في المحل؟ وإنما منعنا ذلك لما قدَّمناه من أنه يؤدّي إلى ألّا يضادّ ضدّه. وذلك يجري مجرى قلب جنسه. فأمّا مَنْ يقول: إنّ المُدرُك للصوت يُدركه بشرط مماسّة محلّه لسماخي أُذنيه، فقد يتعلّق في استحالة وجوده لا في محل بأنه كان يجب ألّا يُدركه السامع بحاسّة، وذلك يضعف عندنا؛ لأنّ ما جعلوه شرطًا في إدراك المسموع لا يصح لما قدَّمناه من قبل، من أنه كان يجب ألا يَسمع الحاضرون كلامَ المتكلّم على حدٍّ واحد، وطريقة واحدة، وألّا يُدركوا الصوت على نظامه؛ لأنه كان يجوز أن يختلف حال محلّه في انتقاله إلى الآذان، وكان يجب ألّا تُعرف الجهة التي حدث الصوت فيها عند السلامة.

وفي صحة ذلك دلالة على أن الصوت مدرك في محلّه في مكانه من غير أن يماسّ محلُّه الحاسّة؛ وذلك يُبطل ما تعلّقوا به، وإنْ كان لو سُلِّم ذلك لهم

لضعف أيضًا؛ لأنه كان يجوز أن يقال: إنه يوجد فيدركه القديم، وإن لم يدركه المُحدث، أو قال: إن تلك الشروط إنما تجب في إدراكه إذا كان حالًّا في محلّ، كما نقوله في رؤية الأعراض.

وأمّا إذا لم تكن في المحل، فهي غير واجبة، كما أن الإرادة تحتاج إلى الحياة إذ حلّت المحل. فأما إذا وُجِدت لا في محل، فذلك غير واجب فيها. فإذا جاز أن يُقال: إنّ من شرط رؤية ذي الحاسّة مصيرَ الشعاع إلى حيث ليس بينه وبينه ساتر، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر، فكذلك لا يتعذّر أن يقال: إنه سمع الصوت، متى لم يكن بينه وبين نفس الحاسّة ساتر، ولا مكان صلح أن يكون فيه ساتر. ولا يمكن أن يدلّ على ذلك بأنّ وجوده لا في محل ـ وإن كان لا يوجد ـ بمنزلة في أنه لا حكم له، ووجود العرض على وجه يؤدّي إلى أن يكون في حكم المعدوم يجري مجرى قلب جنسه؛ لأنّه لا بد من أن يكون له وهو موجود من الحكم الراجع إلى جنسه ما ليس له وهو معدوم، فلذلك استحال وجوده لا في محل من قِبَل أنّ لقائل أن يقول: إنه يُدرَك إذا كان لا في محل، ولو كان معدومًا لما صحّ ذلك فيه، وذلك يدلّ مِنْ حاله على أنه قد حَصل له عند الوجود من الحكم والصفة ما لم يحصل له وهو معدوم، فيجب أن يكون المعتمد في ذلك ما قدَّمناه.

[في بيان مفارقة حال الإرادة لحال الصوت]

فإن قال: هلّا أجريتم الكلام مُجرى الإرادة في جواز وجوده في لا محل، من حيث وجب في كل مريد أن يكون مُريدًا بالإرادة، كما وجب ذلك في كل متكلّم، فكلاهما من صفات الحيّ؟

قيل له: إنّ الإرادة لا تُوجِب لمحلّها حكمًا؛ لأن حكم محلّها وسائر أجزاء المريد حكمٌ واحد، وإنما توجب الحكم للحي وتتعاقب هي وضدّها عليه، ولذلك يستحيل وجود إرادة الشيء وكراهته على وجهٍ واحد في جزءين من قلب الحيّ، كاستحالتهما في جزءٍ واحد. وتتعلق بالمراد بجنسها، ووجودها لا في محل يؤثّر في تعلّقها المراد، ولا في إيجابها كون الحيّ مريدًا بها. فقد

صحّ أن كل حكم يجب عنها لجنسها، أو لِمَا هي عليه في الجنس، يحصل لها وهي لا في محل، كحصوله لها وهي في المحل، وتضادّها لا في محل كتضادّها في المحل. فيجب ألّا يمتنع وجودها لا في محل لهذا الوجه. وفارق حال الصوت حالها لأنّا قد دلَّلْنا على أنه يختص المحل، ويتضادّ هو وضدّه عليه، فحلّ محلَّ اللّون في هذه القضية.

وليس لأحدٍ أن ينازع في الكلام ويقول: إنه يُوجب للحي حالًا كالإرادة؛ لأنّا قد دلَّلْنا بجواز وجوده في محل لا حياة فيه، على أنه يوجب للحيِّ حالًا. وسندلّ على ذلك بوجوه أُخر، وذلك يُبطل حملهم الصور والكلام على الإرادة، وصحّ بهذه الجملة ما أردنا كشفه، والحمد لله.

فصل في هل يحتاج الكلام والصوت في وجودهما في المحل إلى حركة... وبنية وصلابة أم لا؟

[في إيراد رأي الشيخين حول حاجة الصوت(١) إلى الحركة(٢) والبنية(٣)]

كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله يقول في الكلام: إنه يحتاج في وجوده في المحل إلى بنية مخصوصة وإلى حركة، ويسوِّي في ذلك بين ما يوجد من فعله تعالى، أو من فعلنا؛ كما يقوله في حاجة العلم إلى الحياة.

ويقول في الصوت: إنه يختلف بحسب صلابة المحل ورخاوته، وإنه لا يصح أن يوجد في القطن مثل الصوت الذي يوجد في الخشب والطَّست.

(١) الصوت: ما يُسمَع من الهواء المنضغط؛ إما عن فزع بعنف، أو قلع بشدّة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥). هو كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموّجه بالقرع أو القلع، فتصل إلى الصّماخ بسبب وصول محلّها وهو الهواء. (الكليات ص ٢٠٨). وهذا التعريف هو مزج بين تعريف الشيخ المفيد (ت ٤١٦ هـ)، والتفتازاني (ت ٧٩٣ هـ) في كتابيهما: (أوائل المقالات ص ١٢٧؛ وشرح المقاصد ١/٢١٦).

(٢) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/٥٩). وحصول الأول في الحيِّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٣) البنية: عبارة عن الجسم المركب من العناصر الأربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة. (مطالع الأنظار ص ٩٣).

وظاهر كلامه يدلّ على جواز وجود الصوت في الأجسام كلّها.

فأمّا شيخنا أبو هاشم رحمه الله، فقد كان يجري في كلامه على طريقة أبي علي، ثمّ قال: إنه لا يحتاج إلّا إلى المحل، إذا كان من فعل مَنْ لا يحتاج فيما يفعله إلى آلة، فأمّا إذا كان من فِعْلنا فلحاجتنا إلى الأسباب والآلات لا يصح وجوده إلّا مع الحركة وفي آلة مبنيَّة ضربًا من البنية.

[في ذكر مبرّرات أبي عليّ في حاجة الصوت إلى الحركة]

وكان أبو عليّ رحمه الله يعتلّ في حاجته إلى الحركة بأنّ في فَقْد الحركة وزوالها زوال الصوت؛ لأنّ الطّست إذا نُقِر فطنّ سكن طنينُه بزوال الحركة؛ ولأن الواحد منّا لا يمكنه إيجاده إلّا مع الحركة، وإنْ لم تكن سببًا له، وذلك يقتضي حاجته إليها، كما يحتاج العلم إلى الحياة، لما عُلِم من حاله أنه يَعدم بعدم الحياة على طريقة واحدة، ولا يوجب حاجته إلى الحركة إذا كان مكتوبًا ومحفوظًا، كما لا يوجب إدراك المدرِك له إذا كان كذلك، وإن أوجبه إذا كان مع الصوت. وليست أدري: أيقول في الصوت والكلام المُجامع لهما جميعًا [إنهما] يحتاجان إلى الحركة أم الصوت فقط؟ والكلام يحتمل فيه، ولا أقطع على مذهبه.

[في ذكر مبرّرات أبي عليّ في حاجة الكلام إلى البنية والصلابة]

وكان يعتلّ في حاجة الكلام إلى البنية، بأنه يوجد على طريقة واحدة فيما يختصّ بالبنية، ويستحيل وجوده فيما لا بنية له، مع أنّ القدرة عليه موجودة في المحلّين، فيجب أن يدلّ ذلك على حاجته إليها، ولأن ثناياه إذا سقطت أثّر في بيانه. وكذلك إذا أخلّ لسانه يختلّ بعض الحروف، كالتمتام والألثغ، وذلك يبيّن حاجته إلى البنية.

ولأن الكلام يوجد في الهواء في مكانٍ دون مكان، فلو لم يحتج إلى البنية لصحّ وجوده في كلّ مكان على حدٍّ واحد، كصحة وجود الحركة واللّون لمّا لم يحتاجا إلى بنية، وإذا استحال وجود أحد الحرفين بحيث يوجد الحرف الآخر، وإن حصل في محلّيهما بنية، فبأن يستحيل وجوده فيما لا بنية له أصلًا أولى.

ولأن الحروف إنما تتقطّع وتصير كلامًا منظومًا مفارقًا للصوت الممتدّ من حيث اختصّ بمخرج مخصوص، وبنية تقطع الحروف، فيجب أن يستحيل وجودها مع فقد البنية.

ونقول: إنّ المكتوب منه لا يحتاج إلى بنية كبنية المسموع؛ لأنّه إذا وُجِد مع الصوت اختصّ من الحكم بما لا يختصّ به إذا وُجِد مع غيره، ولذلك يُدرَك في إحدى الحالين دون الأخرى.

فهذا جملة ما يُتعلّق به في هذ الباب، وبمثله يتعلق في حاجة أصوات الطّست إلى الصلابة؛ لأنّ وجود مثل ذلك في الأجسام الرّخوة يتعذّر على طريقة واحدة، فوجب حاجته إلى الصلابة.

[في ذكر مبرّرات أبي هاشم في عدم حاجة الكلام إلى الحركة]

فأمّا شيخنا أبو هاشم، فإنه يعتلّ في أن الكلام لا يحتاج إلى حركة بأنه لو احتاج إليها لما صحّ وجود الحرف مع الحركة وضدّها.

وقد عَلِمْنا أنّ وجود أي حرف أُشير إليه يصح مع الحركة وضدّها؛ لأن تنقّله في الأماكن لا يمنعه من صحة تكلّمه بالحروف أجمع، فدلّ ذلك على أنه يحتاج في وجوده إلى الحركة.

ولا يمكن أن يقال في ذلك بالتأليف الذي يصح وجوده مع المجاورات المتضادّة؛ لأنّ التأليف لا يحتاج في وجوده إلى المجاورة، وإنّما يحتاج إلى كون المحلّين متجاورين. وحكم المجاوِرات كلّها في هذا الوجه لا يختلف، فلذلك جاز وجود التأليف مع جميعها، والحركة لا تقوم مقام سائر الحركات المضادّة لها في أمرٍ يعمّ الكلّ، حتى يصح وجود الحروف مع الكلّ على حدٍّ واحد، فيجب لو احتاجت إلى حركة أنْ يستحيل وجودها مع ضدّها، كاستحالة وجود العلم مع ضدّ الحياة، وهو الموت.

يبيّن ذلك أن الحركة هي كون لما دَلَّلْنا عليه في إثبات الأعراض، فإذا صح ذلك: فلو احتاج الكلام إلى الحركة لصح وجوده مع جنسها وإن لم يكن حركة، كما نقوله في حاجة الإرادة إلى الاعتقاد، والعلم إلى الحياة، إلى سائر ما شاكله.

وإنما نُحيل وجود الحياة إلا مع بنية مخصوصة لأمرٍ يرجع إلى المجاورات التي تُوجد البنية معها؛ لا لأنّ التأليف يجب أن يقع على وجهٍ مخصوص ليصح وجود الحياة معه، ولا لأنّ التأليف لا يصح وجوده إلّا مع مجاورات مخصوصة، بل يصحّ وجوده مع جميعها. وإنْ كان من حقِّ الحياة ألّا توجد فيه إلّا وقد تجاورت الجواهر، ضربًا مخصوصًا من التجاور، وبُنيت بنية مخصوصة.

ويمكن أن يقال فيه: إنّ ذلك إنما يجب في الحياة؛ لأنّها تُوجب الحكم للجملة، فيجب كونها مبنية على صفة مخصوصة، ليصح أن تُوجب الحكم لها. وما أحال إيجابها الحكم يُحيل وجودها، فلذلك احتاجت إلى جملة مبنيّة بنية مخصوصة. وليس كذلك حال الكلام لو احتاج إلى الحركة؛ لأنه كان يجب أن يحتاج إليها لوجوده، لا لحكم يجب عنه، أو عن الحركة. وقد ثبت أنّ كل معنًى يحتاج في وجوده إلى غيره يحتاج إلى جنس ذلك الغير دون وقوعه على وجهٍ مخصوص. وذلك يصحّح ما قلناه.

[في أدلة أبي هاشم حول كون الكلام لا يحتاج إلى حركة]

وقد بُيِّن أنّ الكلام إنّما لم يوجد منّا إلّا مع الحركة، لأنها تجري مجرى السّبب له، من حيث كان الاعتماد لا يولده إلّا إذا وقع على سبيل المصاكّة[(١)]، وهذا يُوجب مفارقة الحركة له، فهي وإنْ لم تكن بنفسها فهي مصحّحة لكون الاعتماد مولدًا، وما لا يتم توليد السبب إلّا به صارت الحاجة إليه كالحاجة إلى نفس السّبب. وقد ثبت أنه تعالى ذِكره يستغني في إيجاد الكلام عن السبب، فتجب صحة وجود الكلام من جهته مع عدم الحركة، كما يصح وجودها مع عدم الاعتماد، وكما يصح وجوده من جهته بلا آلة، وإن كنا نفتقر في إيجاده إلى آلة.

(١) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسَّة جسمين صلبين بشدّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

ولهذه العلّة سكن طنين الطست عند تسكيننا إيّاه؛ لأنّه إذا كان إنما يتولّد عن اعتماد تقارنه الحركات، فمتى زالت وجب زوال الصوت، ولا يمتنع أن يوجد أقلّ قليل الصوت مع السكون عندنا.

فأمّا أن يوجد مع السكون حالًا بعد حال من فِعْلنا فلا يصح، لما قدَّمناه. وإنما وجب ذلك لأن الصوت لا يصح عليه البقاء، فإذا انقطع سببه انقطع بانقطاعه. وهذا مما يمكن أن يبيَّن به أن الكلام يحتاج في جنسه إلى حركة؛ لأنه إذا ثبت أن التعلق الذي بينه وبين الحركة هو تعلُّق السبب بالمسبِّب، فإثبات حاجته إليها في جنسه لا وجه له؛ لأنّ إثبات تعلّق بين شيئين من غير دليل يقتضيه يجري مجرى إثبات حال المدرك من غير وجه يقتضيه، فإذا كان ذلك لا يصحّ لما يؤدّي إليه من الجهالات، فكذلك ما قلناه.

[في بيان ردّ أبي هاشم على أبي عليّ]

وقد قال: إنّ قول أبي عليّ في هذا الباب يُوجب عليه ترك أحد مذهبين: إمّا القول بحاجة الكلام إلى الحركة، أو القول بأنه تعالى لا يفعل بأسباب.

وذلك أنّه قال: أتقول إنّ الكلام إذا وُجِد أو الصوت إنه يجب أن يقوى بقوّة الحركة ويضعفُ لضعفها، أم لا يجب ذلك فيه؟ بل يجب [أن] يصح وجود الأصوات الكثيرة مع الحركة اليسيرة، كجواز وجودها مع الحركة القويّة.

فإن قلت: إنّ كثير الصوت يصح مع يسير الحركة نقضت قضية الشاهد، لأنّا كما لم نجد الصوت إلّا مع الحركة، فكذلك لم نجد كثير الصوت إلّا مع كثير الحركة.

فإن جاز لك الخروج عن قضية الشاهد في أحدهما جاز لنا الخروج في الآخر، وفي هذا صحة القول بأنّ الكلام لا يحتاج إلى حركة.

وإن قال: إنّ الصوت يوجد بحسب الحركة في القوة والضعف على ما وجدناه في الشاهد، لزمه القول بأنّ الحركة أو الاعتماد مولّدان له في الغائب، كما يولّدانه في الشاهد. وهذا يُوجب عليه القول بأنه تعالى يفعل بالأسباب. ويلزم على ذلك القول بأنّ الشيء إذا احتاج إلى غيره أنّ كثيره يحتاج إلى

كثيره، وذلك بخلاف الأصول؛ لأن الأجزاء الكثيرة من العلوم كالقليلة في صحة وجودها في محل فيه حياة واحدة، وكذلك القول في سائر ما يحتاج إلى غيره.

ومما يبيّن ما قلناه: أن الكلام لا يصح وجوده مع كل حركة، وإنما يصح مع الحركة التي تحصل على وجه يولّد، أو يُصحح توليد الاعتماد له. وذلك يبيّن من حالها أنه إنّما احتيج إليها من الوجه الذي ذكرناه.

[في ذكر رأي أبي هاشم حول عدم حاجة الكلام إلى البنية]

وأمّا ماله قلنا: إنه لا يحتاج إلى بنية في جنسه، أنّ كل ما اختصّ المحل ولم يوجب حالًا للحيّ، فإنه لا يحتاج في الوجود إلّا إلى محلّه.

تبيّن ذلك الألوان[١] والأكوان[٢] والطعوم[٣] والأراييح، ولا يلزم على ذلك التأليف[٤]؛ لأنه عندنا لا يحتاج إلا إلى محلّه، لكن المحلّين له قد جريا مجرى المحلّ الواحد لغيره، من حيث كان لا يحلّ إلّا فيهما.

وقد بيّنّا من قبل أن التأليف لا يحتاج إلى المجاورة[٥] في الحقيقة، وإنما يستحيل وجوده مع تباعد المحلّين، لأنهما بالمجاورة يجريان مجرى المحل الواحد، لا يصح أن يعترض بذلك ما قدَّمناه.

---

(١) اللون معنًى إذا وجد في محلّ، أوجب كونه على هيئة مخصوصة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٩).

(٢) الأكوان: هي الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق. (الكليات ص ١٣٠).

(٣) الطعوم تسعة هي: المرارة، والحرافة، والملوحة، والعفوصة، والحموضة، والقبض، والحلاوة، والدسومة، والتفاهة. (شرح العقائد النسفية ١/ ٤٥).

(٤) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنًى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

(٥) المجاورة: عبارة عن كون الجوهرين على سبيل القرب. (التوحيد للنيشابوري ص ٧٦). كون جوهرين متماسين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

ولا يُقدح في ذلك بالاعتماد(١)، لأنّا إنما نقول: إنه يحتاج في لزومه وبقائه إلى معنًى سواه.

فأمّا في وجوده، فإنه لا يحتاج إلى ذلك.

ولا يلزم عليه الألم، لأنه يجري عندنا مجرى الصوت في جواز وجده في كل محل، وإنْ كان متى وُجد لا يُسمّى بذلك. وبما قدَّمناه يعتلّ في جواز وجوده في المحالّ كلها، لأنه مما لا يوجب للحيِّ حالًا، فسبيله سبيل سائر الأعراض.

هذا هو الذي قاله أبو هاشم رحمه الله في بعض الطبائع، ولا بدّ على أصوله من القول به.

[تعقيب للقاضي على كلام الشيخين]

فأمّا أبو عليّ رحمه الله، فإنّه يُجريه مجرى سائر ما يختصّ الحيّ في أنه يحتاج في وجوده إلى الحياة، لأنه يُوجب كون الألم ألمًا، ولا يصحّ ذلك فيه إلّا بأن يوجد في بعِض الحيّ، كسائر ما يختصّ الحيَّ، وهذا يبعُد؛ لأنّ كونه ألمًا يرجع إلى كونه مدركًا مع نفور الطبع، ولا يفيد حالًا سوى ما قدَّمناه.

وذلك يقتضي جواز وجوده في المحلّ الذي لا حياة فيه، ولا يلزم على ما قدَّمناه الموت؛ لأنّه لا دليل على إثباته جنسًا مخصوصًا من جهة العقل عندنا ـ لأنه لا حال تنتفي [بها] الحياة عن جملة الحيّ أو عن بعضه يُقطع على أنها انتفت، وسائر ما تحتاج إليه [باقٍ] على ما كان عليه، فيُقضى بأنها مع بقائها لم تنتفِ إلا بالموت، ولا طريق إلى إثباته سوى ذلك.

فإذا لم يصحّ، فيجب ألّا يثبت الموت، وإنما يُراد به إذا أطلق ما أخرج معه من أن يكون حيًّا من غير ظهور نقص البنية وما يجري مجراه. وليس هذا

(١) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

موضع تقصّي هذا الكلام. وشيخنا أبو هاشم قد بيَّنه في غير موضع، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن نقدح به في الكلام الذي حصَّلناه.

[انتصار القاضي لرأي أبي هاشم في حاجة الكلام إلى البنية]

على أنّ أبا هاشم قد احترز عنه بأنْ قال: إنّ كل شيء يختصّ المحل ولا يتعلق بالحي، فيجب ألّا يَحتاج إلّا إلى محلّه، ما لم يكن ضدًّا لما يختصّ بالجملة ـ يعني الموت ـ لأنه إذا كان ضدًّا له فلتعلّقه بالحياة وكونه منافيًا لها تجب حاجته في المحل إلى ما تحتاج الحياة إليه مما يرجع إلى المحل، وإنْ كان فارقها فيما تحتاج إليه مما لا يرجع إلى المحل من حيث تعلّقت بالجملة، وأوجبت الحكم لها، وافتقرت في إيجاب الحكم إلى أمور ترجع إلى غير المحل من روح ودم وغير ذلك.

فأمّا ما لا ينافي ما يختصّ الجملة، ولا له في نفسه تعلّق بالجملة، فيجب ألّا يحتاج إلّا إلى المحل.

ومما يدلّ على ذلك أنّ الأصوات متضادَّة عنده، فإذا صحّ ذلك، وكان الدليل قد دلّ على أن الشيء إذا احتاج إلى معنى في محلّه، فضدّه يحتاج إليه، كما نقوله في الإرادة والكراهية والاعتقاد وأضداده، فلو احتاج الكلام في جنسه إلى بنية لاحتاج كل جزء منه إلى البنية التي يحتاج الحرف الآخر إليها.

وفي بُطلان ذلك، لعلمنا بحاجة كل حرف منه إلى بنية مخصوصة تخالف البنية التي يحتاج الحرف الآخر إليها، دلالة على أنه لا يحتاج إلى بنية.

فإن قال قائل: أليس العِلم بحال الشيء يحتاج إلى العِلم بذاته، وضدّه الذي هو السّهو أو الجهل، والظنّ لا يحتاج إلى ذلك، فإنّما يدلّ ذلك على إبطال ما أصّلتموه؟

قيل له: إنّ كونه عالمًا بحال الشيء يتعلق بكونه عالمًا بذاته، لا أنّ أحد العلمين يحتاج في وجوده إلى الآخر. وذلك يُبطل السؤال؛ لأنّا اعتمدنا على أنّ كل شيء يحتاج في وجوده إلى غيره في محلِّه، فضدّه يجب أن يحتاج إليه. وهذا المعنى مفقود في العلمين. ولذلك يصح وجود الفرع منهما في محلٍّ

والأصل في محلٍّ آخر، ولو احتاج أحدهما في الوجود إلى الآخر في الحقيقة لوجب كون محلّهما واحدًا.

ويمكن أن يقال: إنّ العلم بحال الشيء إنما يحتاج إلى اعتقاد ذاته في وجوده، ويحتاج إلى العلم بذاته في كونه عِلْمًا لا في وجوده، ولذلك يصح مع اعتقاد الأصل اعتقاد الفرع. والجهل يُشارك العِلم في هذا الباب؛ لأنه يحتاج إلى اعتقاد ذاته يصح أن تُجهل حاله. وكذلك السّهو؛ لأنه لا يصح أن يسهو على حال الشيء إلّا وهو معتقدٌ له. وفي ذلك سقوط السؤال.

[في الدلالة على أن وجود الكلام لا يحتاج إلى بنية]

فإن قال قائل: أليس العِلم الضروريّ[١] بحال الشيء يحتاج إلى عِلم ضروريّ بذاته، وضدّه لا يحتاج إلى ذلك، فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد ما أصَّلتموه؟

قيل له: إنّ ما قدَّمناه هو جواب عن هذا السؤال؛ لأن حال العلم لم تتعلق بحاله، ولأن كونه ضروريًا اقتضى كون الأصل ضروريًا، لا أنه احتاج في وجوده إليه، وفي ذلك إسقاط هذا السؤال.

على أنّا قد بيّنّا في «الجامع الصغير»[٢] أنّ كون العلم بحال الشيء لا يمتنع أن يكون ضروريًا، وإنْ كان العلم بذاته مكتسبًا، وإنّما لا يصحّ كونه مانعًا من نفي العلم بذاته. فأمّا وجوده فإنه يصح، ولا يُعترض بذلك [بـ] ـالموت، لأمرين: أحدهما ما قلناه [من] أنه لا دليل على إثباته.

والثاني: أنه ليس بضدّ للحياة في الحقيقة، وإنما يؤثّر في المحلّ ما يؤثّره الانفصال من الحي، فيُخرجه من أن يكون نقيضًا له، وذلك يكشف عن سقوط التعلّق به.

(١) وضَّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِم نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وأما الفناء[١]، فغير لازم على ما قلناه؛ لأنّ الجوهر[٢] والفناء لا يحلّان، فيقال: إن أحدهما يحتاج في وجوده في المحل إلى ما يحتاج الآخر إليه، بل كلاهما يوجد لا في محل. وذلك يُبطل التعلّق به.

ولسنا نقول: إنّ الجوهر يحتاج في وجوده إلى الكون، فيُقال لنا: يلزمكم على ما ذكرتموه حاجة الفناء إليه أيضًا.

على أنه لو ثبت حاجته إليه أيضًا لم يلزم على ما أصّلناه؛ لأنّا قلنا: إنّ كل معنى احتاج في وجوده إلى معنًى في محلِّه، فيجب أن يحتاج ضدّه إليه، وذلك لا يتأتّى في الجوهر لو احتاج إلى الكون.

والافتراق[٣] لا يضادّ التأليف في الحقيقة، لذلك لم يحتج إلى ما يحتاج إليه في محلِّه. وهذا آخر ما نعتمده في أنه لا يضادّ التأليف. وإنْ كان لو ضادّه، وقلنا: إنّ التأليف يحتاج إلى تجاور المحلّين لا إلى المجاورة، يُسقط الكلام أيضًا. ومما يُوضح صحة الطريق الأُولى أنّ سائر ما يختصّ الجملة يحتاج في وجوده في المحل إلى غيره، ليصحّ أن يوجب الحالّ للجملة، واختلافه لا يؤثّر في ذلك.

وقد عَلِمنا أن ما يختص المحلّ، وإن أوجب حالًا للمحلّ كالأكوان، فإنه من حيث لا يفتقر إيجابه لما يُوجبه إلى غير المحل لم يحتج إلّا إليه.

وكذلك ما لا يوجب له حالًا ويتعاقب عليه، أو يجري مجرى المتعاقب، فإنه إنما يحتاج إلى المحل؛ لأنّ مُنافاته لما ينافيه وسائر ما يرجع إلى ذاته لا تعلّق له بغير المحل، فيجب ألا يُحتاج إلا إليه. ولذلك قلنا في الموت: إنه لما نفى ما يتعلق بغير المحل لم تمتنع حاجته إلى معنى في المحل.

---

(١) الفناء: هو العدم. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٤٥).

(٢) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

(٣) الافتراق: عبارة عن البُعْد بين الشيئين. (أصول الدين للبزدوي ص ١٧). هو حصول الجوهرين في حيِّزين يتخلّلهما ثالث هو الافتراق. (أصول الدين للرازي ص ٣٤؛ قواعد الحرام في علم الكلام ص ٤١).

[في بيان حاجة أفعال القلوب إلى بنية مخصوصة]

وأمّا أفعال القلوب، فإنها تحتاج إلى بنية مخصوصة، لعلمنا بأن فعل ما يقدر عليه منها يتعذّر علينا في اليد وغيرها، وإنْ كانت القدرة قدرة عليه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ ذلك إنما يجب فيها، لأنّ القلب آلة تَصِل به إلى إيجادها؛ لأنّ معنى الآلة يصح فيه من حيث يوجد فيه ما يُقدر عليه ابتداء. لا أنا نحتاج في إيجاد ما يوجده منها إلى أن يعمل القلب على حسب ما تعمل الآلات في الفعل، فعَلِمنا أنها تحتاج في وجودها إلى هذه البنية.

فأمّا الكلام، فإنما لا يصح منّا إيجاده إلّا في محل مبنيٍّ كاللّسان واللّهوات؛ لأن ذلك آلة لنا في إيجاده، من حيث تعمله في إيجاد الكلام على سبيل تصريف الآلات في الفعل. [و] لولا ذلك لصحّ منا إيجاده في سائر محال القدرة فقط، وصحّ مفارقة الكلام لأفعال القلوب.

[في بيان بُطلان مَقولة كون وجود الكلام بحاجة إلى البنية والصلابة]

ولهذا نعتلّ في حاجة الكلام من فعلنا إلى بنية، من حيث لا يصح منّا إيجاده على الوجه الذي يكون كلامًا إلّا بآلة[(١)]، ولا يمتنع وجوب اختصاصها ببعض الصّفات، ليصح منّا إيجاده على الوجه الذي يكون كلامًا، كما نقوله في سائر الآلات. وليس كذلك حكم القادر لنفسه؛ لأنه ليس يحتاج في إيجاده لما يوجده إلى آلة، ولا إلى سبب؛ فصحّ أن يوجد الكلام في كل محل على ما نذهب إليه، وإنّما لا يُبيّن من سقطت ثناياه، أو لحقته تمتمة أو لثغة؛ لأنّ كل ذلك يؤثّر في الآلة التي يفعل بها الكلام. فالتعلّق به في حاجة الكلام إلى البنية لا يصح، وإنما لا يصح منّا إيجاد الكلام في كل موضع؛ لأنّ البقاع كلّها لا يختلف الهواء فيها على وجهٍ يصح أن يتألّف في جملته ما يصير آلةً لنا، ولا يصحّ منّا إيجاده في غير اللّسان إلا على الوجه الذي يصح

---

(١) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه. ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل. (شرح العقائد النسفية ص ٢٩).

أن تفعله علّته في لسانه، من حيث كان لا يصح أن يُفعل الكلام إلّا متولّدًا، فيجب أن تتساوى حالنا في سائر ما نفعله منه فعلناه في اللّسان في الصدى. وهذا المعنى لا يصحّ فيه تعالى ذكره، فغير ممتنع أن نوجد كلامًا في محل ليس بمبني بنية اللسان.

كما لا يمتنع أن نفعل كتابة من غير آلة، وإن تعذّرت علينا إلّا بآلة مخصوصة. ولا يجب أن نحكم بحاجة الكلام إلى البنية من جنسه، ونعوّل فيه على الشاهد؛ لأنّه يجوز أن يكون وجه تعلّق بالبنية في الشاهد هو لحاجة القادر بقدرة إلى آلة مبنية ضربًا من البنية.

وإذا جاز ذلك، فمن أين أنه يحتاج في جنسه إلى البنية[1]، على أنّا قد بيّنّا أن ما احتاج في وجوده إلى غيره، فجنسه يحتاج إلى ذلك، لا وقوعه على وجه؛ فلو احتاج الكلام إلى بنية لوجبت حاجة الصوت إليه أيضًا؛ لأن الكلام هو صوت على وجه، فكما أن العلم إنما يحتاج إلى بنية لأمرٍ يرجع إلى كونه اعتقادًا، فقد كان يجب مثل ذلك في الكلام.

وكان يجب أن يحتاج الكلام مكتوبًا ومحفوظًا إلى ما يحتاج إليه منطوقًا به على قوله؛ لأنّ هذا الكلام بعينه موجودٌ هناك، فكيف تصحّ حاجته بعينه، وهو في محلّ الصوت، إلى سوى ما يحتاج إليه وهو في محل الكتابة. وها يبيّن بطلان حاجة الكلام إلى البنية، وإنْ كنا نعتمد على ما قدَّمناه؛ لأنّ ما قلناه الآن إلزام على مذهب باطل له، فجعله دليلًا على المسألة لا يصح.

وأمّا حاجة الصوت إلى الصلابة، فالأقرب ألا يحتاج إلا إلى المحل، على ما حكيناه عن شيخنا أبي هاشم، وسيستقصى في موضعه؛ لأنه مما لا يحتاج إلى بيانه الآن.

وهذا القدر كافٍ في بيان ما قصدنا بيانه في هذا الفصل.

---

(١) راجع الحاشية (٣) ص ٥٢ من هذا الجزء.

فصل في أنّ الكلام لا يوجب للجملة وللحيّ حالاً

[في الدلالة على أن الكلام يدل على القصد وليس على أيِّ حالٍ أخرى]

الذي يدلّ على ذلك: أنه لو أوجب للمتكلّم منّا حالًا لوجب أن تكون لنا إلى العلم بما يُوجبه سبيل باضطرار أو استدلال؛ لأنّ ما يختصّ به الحيّ من الأحوال يجب ذلك فيه، خصوصًا إذا كان الموجب له معنًى معقولًا. والكلام معقول، ولو أوجب للجملة حالًا لوجب كونه معقولًا. وفي تعذّر العِلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه.

فإن قال [قائل]: وهل الذي ذكرتموه إلّا دعوى منكم لا تتعذّر على كل أحدٍ في نفي ما يَنفيه، فدُلّوا عليه لِيَتمّ لكم ما قلتموه.

قيل له: إنّا لا نعقل من حالنا إذا تكلّمنا، أو من حال غيرنا باضطرار، إلا الكلام الذي ندركه من ناحية فيه، ووقوعَه بحسب قصده.

فأمّا أن تُعقل لنا حال سوى ذلك، كما تُعقل حالنا في كوننا قاصدين ومعتقدين، فمتعذّر، لا فصل بين من ادّعى أنه يعقل للكلام حالًا سوى ما ذكرنا، وبين مَنْ ادعى أنه يعقل للمحرك والمسكن والضارب أحوالًا سوى وجود هذه الأُمور من جهته ووقوعها بحسب قصده.

فأمّا من جهة الاستدلال، فادّعاء ذلك أبعد، لأنّه مما لا يدل عليه الفعل بمجرّده، أو بوقوعه على وجه، ولا تقتضيه حال للحيّ. فيجب ألّا يصح إثباته. وإنما ثبت الواحد منا مشتهيًا؛ لأنّ كونه ملتذًّا يقتضيه، أو لأنه يعلم باضطرار، وذلك لا يتأتّى في كونه متكلّمًا، لو كان به حال.

ومما يدلّ على ذلك: أنّ كل معنى أوجب للحيّ حالًا صحّ أن يُعلم الحيّ عليه، وإن لم يُعلم ذلك المعنى. ولذلك يصح أن نعلمه قادرًا، أو لا نَعلم القدرة، ونعلمه عالمًا قبل أن نعلم للعلم. وقد ثبت أنّا لا نعلم المتكلّم متكلّمًا إلّا وقد عرفنا كلامه، كما لا نعلمه محرّكًا وضاربًا إلّا بعد العلم بالحركة والضرب، على جملة أو تفصيل. ففي ذلك دلالة على أنه يوجب للحي حالًا كما يُوجبه العلم والقدرة.

[في إثبات أن الكلام صفة للحيّ ولا يُوجِب له حالًا أخرى]

فإن قال [قائل] على الوجه الأول: أليس السّهو[١] يوجب للساهي حالًا[٢]، ولا سبيل إلى معرفته باضطرار واستدلال، فهلّا صح مثله في الكلام؟ أوَ ليس من قول أبي هاشم رحمه الله: إنّ الإرادة والنظر والعجز لا تُوجب للحيّ حالًا وإن اختصّ الحيّ بذلك، فجوّزوا مثله في الكلام؟

قيل له: إنّ قوله في السهو قد اختلف، فربما قال: إنه معنى ينافي ما يحتاج العلم في الوجود إليه.

فإذا قال ذلك أجراه مجرى ما يختص المحل، فلا يجب أن يُوجب للجملة حالًا. وربما قال: إنه يضادّ العلم في الحقيقة، وهو به أظهر من قوله، ويوجب عنده حالًا للحيّ إذا كان ذلك حاله، ويعلمه الساهي على الجملة باضطرار أو بدليل، وفي هذا إسقاط السؤال.

وعلى ما يقوله أبو إسحٰق[٣] ويختاره من أنه ليس بمعنًى أصلًا، فالكلام زائل.

وأمّا ما ذكره في الإرادة والعجز، فهو قوله الأوّل، ثم رجع إلى أنّهما يوجبان له حالًا. ولو صحّ فيهما ما حكيته لكان لا تعلُّقَ له بما قلناه؛ لأنّك أريتنا ما لا نُوجبه للحي حالًا. وذلك بأن تشهد لما قلناه في الكلام بالصحة أوْلى من أن تقدح فيه.

فإن قال: وجه طعني بذلك في الكلام: أنه يوجب للجملة حالًا، وإنْ كان لا يعقل، أعني السهو والعجز، فهلّا جاز مثله في الكلام؟

---

(١) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٢) الحال: عبارة عن صفة إثباتية (لموجود) غير متَّصفة بالوجود ولا بالعدم. وعرَّفها أبو هاشم، أحد شيوخ القاضي عبد الجبار، بأنها صفة لموجود لا يُوصَف بالوجود والعدم. (غاية المرام في علم الكلام ص ٢٨؛ كشف المراد ص ١٦).

(٣) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حد تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

قيل له: إن لنا إلى معرفة ذلك طريقًا، وهو أن السهو يختصّ الحي ويضادّ ما يوجب للجملة حالًا، فوجب أن يكون بمنزلته في إيجاب الحال للجملة، وكذلك القول في العجز، وإنْ كان قد وقف في إثباته ولم يقطع به. وقد بيّنّا نحن من قبل ما يُوضح ذلك، وكل ذلك يُسقط السؤال.

فأمّا النظر، فعنده أنه لا يوجب للحملة حالًا كالكلام، وإنما يُوصف به على طريق الفعلية.

إذا كان ذلك قوله، فالكلام ساقط عنه، وإنْ كان الصحيح عندنا أنه يوجب حالًا كالإرادة، ولذلك يعرف الرجل نفسه باضطرار، وإنْ لم يعرف النظر، ولذلك يستحيل وجود النظر إلّا في بعض الحيّ.

ومما يدلّ على ذلك أنّ كل ما أوجب للحيّ حالًا، فوجوده في محلّ لا حياة فيه يستحيل؛ لأنّ الذي يخصّصه بالحيّ هو وجوده في بعضه، فمتى وُجِد في الجماد وفيما لا حياة فيه لم يكن له به اختصاص ببعض الأحياء ما ليس له ببعض، فيجب ألّا يصح وجود الكلام فيما لا حياة فيه لو أوجب الحيّ حالًا. وفي صحة ذلك دليل على أنه إنما يُضاف إلى المتكلم لأنه فعله.

[في بيان أن المتكلم إنما يصير متكلِّمًا لأنه فَعَلَ الكلام]

فإن قال: إنه متى وُجد في بعض الحيّ أوجب له حالًا، ومتى وُجِد فيما لا حياة فيه أوجب للقديم حالًا، كقولكم في الإرادة؟

قيل له: إنّ ما أوجب للحيّ حالًا، فمتى وُجد في المحلّ احتاج إلى وجود الحياة، كقولنا في الإرادة، وإنما صح تعلّق الإرادة بالقديم جلّ وعزّ من حيث توجد لا في محلّ. والكلام قد بينّا أنّ وجوده لا في محل لا يصح، فكيف يُقال إن ما لا يوجد منه في بعض الحيّ، فالقديم سبحانه هو المتكلم به، على أن إضافة الكلام الموجود في الصدى إلينا كإضافة الموجود في لساننا إلينا؛ لأنّ تعلّقهما بنا على أمرٍ واحد، فكيف يقال: إنه إذا حلّ بعضًا [منّا] يوجب لنا حالًا، وإذا وُجهد منفصلًا عنّا لا يوجب ذلك، وإضافته إلينا في الحالين على حدٍّ واحد. ولو جاز ذلك لجاز أن

يقال: إنَّ تحريكنا بعضًا من أبعاضنا يوجب لنا حالًا، وتحريكنا غيرنا لا يوجب ذلك.

على أنّ في الحروف ما يوجَد في النفس والهواء الذي يخترق الفم دون نَفْس اللّسان واللّهوات، وإنْ كان لهما تأثير في تقطيعه، ولذلك إذا حُبِس نَفس الإنسان من كلّ وجه تعذر عليه [نطق] الحروف، ومع ذلك يُضاف إلى الواحد منّا كإضافة ما يوجد في بعضنا. وهذا يسقط ما تعلّق به السّائل.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد دلّ أبو هاشم رحمه الله على ما قلناه، فإنْ قال: قد عُلِم أنه تعالى لو خلق للإنسان آلتين تصلحان للكلام لصحّ أن يوجد في كلّ واحد [ة] منهما من الحروف ما يضادّ ما يوجد في الآخر.

ولأن الحروف المختلفة متضادّة، فلو كان يوجب للحيّ حالًا لاستحال ذلك من حيث كان يؤدّي إلى كونه على صفة ضدّين، كما يستحيل وجود إرادة الشيء في جزءٍ من قلبه وكراهته في جزءٍ آخر، من حيث يؤدي إلى كونه مريدًا للشيء كارهًا له.

فإن التزم مُلتزمٌ ذلك، وزعم أن وجود الحرفين الضدَّين في آلتين له يستحيل كاستحالة ما ذكرتموه في الإرادة، فلا فَرْق بينه وبين مَنْ أحال وجود تحريك إحدى اليدين مع تسكين الأخرى، أو التكلم بإحدى الآلتين مع السكوت بالأخرى، ولا فرق بينه وبين مَنْ قال: إنّ وجود كلتي الآلتين يستحيل أصلًا، لما في جوازه من صحة وجود حرفين ضدّين.

ومما يقال في ذلك: إنّ كلام زيد وعمرو يصح وجوده جميعًا في جسم واحد، ولو كان يوجب له حالًا لاستحال وجود ما يتعلق بالحيّين على وجهٍ واحد.

وبعد، فكان يجب ألّا يصح وجود الحرف الواحد بعد موته؛ لأنّ الموت يحيل وجود ما يوجب له الحال، وصحة ذلك تقتضي بطلان هذا القول، على أن الكلام يستحيل على حروف مختلفة الأجناس، ولمّا أوجب للحيّ حالًا

تُوجبه لما هو عليه في جنسه، فكان يجب أن يوجب كل حرفٍ له من الحال ما يخالف ما تُوجبه سائر الحروف، بل كان يجب أن يوجب الصوت له حالًا من حيث كان صوتًا، حتى إذا صاح أو صرخ وجب حصوله على حال وأحوال مختلفة، بل كان يجب أن يكون التصفيق يوجب له حالًا.

يبيّن ذلك: أنّ كل شيء أوجب للجملة حالًا، فإيجابه لذلك يرجع إلى جنسه لا إلى وقوعه على وجه، على ما نقوله في الاعتقاد والإرادة، إلى غيرهما من المعاني التي تختصّ الحيّ.

وهذه الدّلالة من أقوى ما يقال في هذا الباب، ولست أعرفها مذكورة في الكتب، فقد ثبت بهذه الجملة صحة ما ذكره، وما يدلّ به على [أن] المتكلّم منّا إنما يصير متكلّمًا لأنه فعل الكلام، يبطل القول بأنه يوجب للجملة حالًا، وإن كان هذا الأصل إذا ثبت أمكن أن يُبنى عليه القول: بأن المتكلم إنما يصير متكلّمًا لأنه فَعَل الكلام.

فصل في أن حقيقة المتكلم أنه وُجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته

[في بيان أن المتكلِّم هو فاعل الكلام بحسب قصده]

الطريق إلى العلم بأنّ الشيء يُضاف إلى الحيّ على جهة الفعلية، هو: أنه متى عُلم وقوعه من جهته بحسب قصده وإرادته ودواعيه وُصِف به، وبهذه الطريقة يعلم سائر ما يُضاف إليه على جهة الفعلية، كالضرب والتحريك والتسكين.

وقد عُلِم أنّ أهل اللغة متى عَلِمُوا وقوع الكلام بحسب قصد زيد وإرادته ودواعيه وَصَفُوه بأنه متكلّم، ومتى لم يعلموا ذلك من حاله لم يَصفوه به، فيجب أن يكون وصفهم له بأنه متكلم يفيد أنه فَعَل الكلام، ولسنا نعني بذلك أنّهم أفادوا به أنه المُحْدِث له؛ لأنّ ذلك ممّا يُعلم باستدلال، ولا يكاد ينتهي إليه إلا أهل النظر، وإنما نريد بذلك أنّهم متى عَلموه متعلِّقًا به، وواقعًا بحسب قصده، وصفُوه متكلّمًا، فيجب أن يكون ذلك فائدة هذه الصفة، وإنْ كان لا يمتنع ـ متى علمنا أن هذا التعلق يقتضي حدوثه من جهته ـ أن نقول: إن حقيقة

المتكلم أنه فعل الكلام وأحدثه، وننتهي في تلخيص فائدة هذه الصفة إلى غاية ما يمكن فيها على التفصيل، لعلمنا بأنّ أهل اللغة إلى ذلك قصدوا وإن لم يعلموه، وأنهم لو عَلِموه لجعلوه حقيقة كونه متكلّمًا، ولَمَا اقتصروا في فائدته على الجملة دون التفصيل.

ومما يبيّن ذلك: أنّ المعلوم من حالهم أنّهم يقولون في المصروع: إنّ الجنّ يتكلّم على لسانه، ولا يُضيفون ذلك الكلام إليه، وإن سمعوه من ناحية فيه على الوجه الذي يسمعونه من السليم؛ لمّا اعتقدوا أنّ فاعل ذلك الكلام هو الحيّ دونه، فصحّ بذلك أنهم وصفوا المتكلّم متكلّمًا من حيث فِعْل الكلام.

[في بيان أن المتكلِّم هو مَن يفعل الكلام للدواعي وليس مَن ينقله]

فإن قيل: إنهم مخطؤون في هذا الاعتقاد عندكم، فكيف يصح تعلّقكم به؟

قيل له: إن التوصل إلى معرفة حقيقة الصفة بإجرائهم على معنى اعتقدوه يصح كصحته فيما علموه، ولذلك يعتمد في حقيقة الإلٰه على تسميتهم الأصنام آلهة، من حيث ثبت أنهم أجروا عليها هذه الصفة، لاعتقادهم فيها أن العبادة تحقّ لها.

فإن قيل: إنّ أهل اللغة إنما سمّوه متكلّمًا لوجود الكلام في لسانه، كان مِنْ فعله أو من فِعْل غيره، فلا يصح ما ادَّعيتموه في حقيقة المتكلّم.

قيل له: إن الذي قدَّمنا من إضافتهم كلام المصروع إلى الجنيّ يُبطل ذلك. على أنّا قد بيّنّا أنّ وصفهم له بأنه متكلّم يتبع اعتقادهم أن الكلام وقع بحسب قصده ودواعيه، على ما ذكرناه في الضّارب وغيره من صفات الأفعال، فلو جاز ما قالوه في الكلام لجاز مثله في سائر ما يُوصف به على جهة الفعلية.

وليس لهم أن يقولوا: أنّا نَصِفُ الله تعالى بأنه متكلّم، وإن لم يفعل كلامًا، فكيف يصحّ ما ذكرتموه؟

وذلك لأنّ ما قدَّمناه يبطل هذا القول، ويُبطل قولهم على جهة الاعتراض لكلامنا، بأنه تعالى لو فعل في لسان العبد كلامًا لوجب كون العبد متكلّمًا؛ لأن ما قدَّمناه قد أسقط ذلك.

يبيّن فساد ما قالوه: إنّ الواجب في حقائق الصّفات أن تُعلم في الشاهد أوّلًا، ثم تجري على الغائب، فكيف يصحّ الاعتراض على ما بيّناه في الشاهد بالوجه الذي ادَّعوه في الغائب!

ومما يدلّ على ذلك: أنه قد ثبت صحة وجود الكلام في الصّدى، وأنه لا يصحّ كونه كلامًا للمحل أو لما المحلّ بعضه، ولا للقديم سبحانه؛ لأن ذلك الكلام قد يكون كذبًا وسفهًا وعبثًا.

وقد بينّا أنه سبحانه لا يفعل القبيح، بل يجب أن يكون المتكلّم به هو الإنسان الذي يوجد ذلك الكلام بحسب قصده ودواعيه، وهذا يبيّن أن حقيقة المتكلّم أنه فعل الكلام.

[في الدلالة على أن المتكلِّم هو مَن يفعل الكلام]

على أنّا قد عَلِمْنا أن للكلام تعلّقًا بالمتكلم يقتضي أنه بأن يكون متكلّمًا به أوْلى من غيره. ولا بدّ من كون ذلك التعلّق معقولًا، فلا يخلو أن يكون إنّما وُصِف به لأنه حلّه، أو لأنه حلَّ بعضه، أو لأنه أوجب له حالًا، أو لأنه فعله؛ لأنّ ما عدا هذا الوجوه من التعلّق لا مدخل له في هذا الباب. ولا يصحّ أن يكون الكلام كلامًا لمحلّه، لأنه كان يجب أن يُوصف به اللّسان دون الإنسان، وكان يجب مثله في سائر أقسامه وضروبه حتى يكون هو المُخبر والآمر والنَّاهي. ولوجب أن يكون هو المذموم بالقبيح منه والممدوح بالحسن. وفساد ذلك في الظهور بمنزلة قول من قال: إن الضارب هو المحل، وكذلك المتحرّك والمسكن والفاعل، وهذا يوجب ألّا يحصل الفعل مقصورًا على إرادة الجملة ودواعيها، وأن يكون كل محل منه قادرًا عالمًا حيًّا.

على أنه لا يجب أن يحصل المحل متكلّمًا قطّ ولا غيره؛ لأن الكلام اسم لجملة من الحروف. ولا يصحّ وجودها في محلٍّ واحد لحاجتها إلى أبنية

مختلفة، فكان يجب ألّا يحصل قولنا: «زيدٌ في الدار» كلامًا لمتكلّم، لوجوده في محالٍّ متغايرة، واستحالة وجود جميعه في محلٍّ واحد.

ولا يجوز أن يكون المتكلم بالكلام مَنْ حلَّ بعضَه؛ لأنّ ذلك يُوجب أن يكون المتكلم هو اللّسان، لأن الكلام يحلّ بعضَه، وكان لا يكون الإنسان بأن يكون متكلّمًا أوْلى من اللّسان، بل كان يجب كونه بهذه الصفة أحقّ لأنه أخصّ بكون محلّه بعضًا له، ولوجب كون الصّدى متكلّمًا دون الإنسان. ولو صحّ ذلك فيه، مع علمنا بأنّهم يَصِفُون به من وقع الكلام بحسب قصده على طريقة واحدة، لصحّ أن يقال: إنّ العالم بالعلم هو ما حلَّ العلم في بعضه من القلب، وإن علم أنّ الموصوف به هو من اختصَّ بحال يُفارق بها غيره.

على أنه كان يجب على الوجهين جميعًا أن يُوصف القديم جلّ وعزّ بأنه متكلّم، لاستحالة حلول الكلام فيه أو في بعضه، ولا أنه آمرٌ وناهٍ. وبطلان ذلك يوجب فساد ما قدَّمناه.

ولا يجوز أن يكون الكلام كلامًا للمتكلّم لأنه أوجب له حالًا كالعلم وغيره، لما قدَّمناه من الوجوه؛ فيجب أن يكون المتكلّم متكلّمًا به لأنه فعله على ما قلناه.

فإن قال: هلّا قلتم: إنه إنما يكون متكلّمًا به لأنه قائمٌ به على ما يذهب إليه؟

قيل له: لأنّ قولنا في الكلام إنه قائمٌ بالمتكلّم كالمحل، ولذلك يحتاج إلى تفسير، فإن أُريد به أنه قائم به من حيث حلّه أو حلّ بعضه، أو يوجب له حالًا فقد بيّنّا فساد ذلك. وإن أُريد به أنه وجد من جهته، فهو ما نذهب إليه.

ولا يمكن أنْ يقال: إنه متكلّم به لأنه قائمٌ به، ويراد بذلك أنه يدوم ويبقى به؛ لأنّ البقاء لا يجوز عليه أو لأنه يدبّره، كما يقال في البلد إنه قائمٌ بالأمير. يعني أنه يدبّره ويسوسه؛ لأنّ ذلك يستحيل في الكلام. فصحّ أنه لا يجوز أن يُراد به إلّا ما قدَّمناه.

[في بيان أن المتكلِّم هو مَن قصد الكلام من جهته]

فإن قال: إنّا نجعل حدَّ المتكلّم أنّ له كلامًا دون ما ذكرتموه، فما الذي يفسده؟

قيل له: لأنّ قولنا له كلامٌ محتمل؛ لأنّ هذه اللفظة تُستعمل في أُمور مختلفة وعلى وجوهٍ متباينة. فيقال: له غلام، بمعنى الملك، وله رأس ويد، بمعنى البعضية، ويقال: له رأي وسياسة [بمعنى التفكّر]، ويقال: له إحسان، بمعنى الفعلية؛ فكيف يصحّ مع احتماله لما ذكرناه وغيره أن يجعل حدًّا لقولنا متكلّم؟ ومن حقِّ مَنْ يُحِدُّ الشيء أن يأتي بما هو أكشف من المحدود وأدلّ على الفرض. فإن أراد بذلك أنه فعل الكلام، فهو الذي أردناه. وإن أراد سائر الوجوه، فذلك مما قد بيّنا فساده.

فإن قال: أوَليس يقال في الجملة: إنها خرساء وعمياء لا على جهة الفعلية، ولا لسائر ما ذكرتموه من الوجوه، فجوّزوا مثله في كونه متكلّمًا.

قيل له: إن المراد بوصفنا لزيد بأنه أخرس، أن آلته التي يفعل بها الكلام فسدت؛ فمن حيث كانت آلة له جاز أن يعبّر عن الجملة بعبارة تُنبىء عن فسادها، وذلك لا يتأتّى في كونه متكلّمًا؛ فلم يبقَ إلّا أن حقيقته ما قلناه.

فأمّا الصفات التي يُوصف بها في المدح والذمّ، فإنها تتبع وجود الفعل من جهته، وذلك كالتابع للصّفات التي يستحقّها على جهة الفعلية، فلذلك أجرى عليه في الحقيقة.

فأمّا قولهم: إنه قد يقال وجه الثوب ويضاف إلى هذه الوجوه التي قدَّمناها، وكذلك ثوب خزّ، وبابٌ حديد، إلى ما شاكله؛ فبعيد، لأنّا عقدنا الكلام على أنَّ كل شيء يُضاف إلى الجملة الفاعلة لم يَخْلُ من الأقسام التي ذكرناها. وذلك إضافة الشيء إلى غيره على الحقيقة، وذلك لا يتأتّى فيما قالوه.

ومما يبيّن ما قلناه أنّ الأمر والنهي والخبر وغيرها إنما تحصل على هذه الوجوه بقصده، على ما بيّنّاه في باب الإرادة. ولا يجوز أن يقع الكلام على

بعض الوجوه بقصده، إلّا وأنها تضاف إليه على جهة الفعلية اعتبارًا بسائر ما تؤثّر قصوده فيه.

وجملة القول في هذه الصفات أنّها على ضروبٍ ثلاثة: أحدها يستحقّه المحلّ، والثاني الحيّ، والثالث الفاعل. وإنما جعلناه قسمًا ثالثًا لأنه قد يكون فاعلًا، ولا يكون حيًا.

والصفات التي يستحقّها المحلّ قد تكون لمعنًى وغير معنًى، فما يكون لمعنًى ينقسم ففيه ما يفيد حالًا للمحلّ، نحو كونه كائنًا في بعض المُحادثات. وما يستحقّه الحيّ، فجميعه يفيد كونه على حال على ما استقرّ عليه المذهب، إلّا ما يُنبيء عن تأثير في الآلات، نحو قولنا: أخرس أعمى، إلى ما جرى مجراه.

وأمّا صفات الفاعل، فجميعها تُفيد وقوع الفعل منه ولا تفيد له حالًا. وقد بيّنّا الأمارات التي تنفصل بها الصّفات التي تُوجب كون الحيّ على حالٍ مما يفيد كونه فاعلًا، فيجب أن يعتبر هذا الباب هذا الاعتبار، فقد نبّهنا على الطريقة فيه.

وقد بينّا في باب الصّفات أن حقيقة الصفة لا يجوز أن تختلف في الشاهد والغائب، وكشفنا القول فيه، فيجب أن تكون حقيقة المتكلّم أنه فعل الكلام في القديم والمُحدث جميعًا، وها يُبطل وصفهم له بأنه متكلّم فيما لم يزل. ويجب أن يوصف بذلك عند فعله الكلام. ومن مَنَع مِنْ وصفه جلّ وعزّ بأنه متكلّم ووصفه بأنه قائلٌ وآمر، من حيث ظنّ أن هذه اللفظة تُنْبيء عن تكلّف فعل الكلام، أو عن إعمال النفس فيه، وأنّ ذلك يستحيل على الله تعالى، فقد أبعد. وذلك أنّ أهل اللغة يقصدون بوصفه بأنه متكلّم إلى أنه فعل الكلام فقط، على ما قدَّمناه. وذلك يُسقط قولهم، ولا مُعتبر بوزن اللفظ؛ إذ لو كان به اعتبار لامتنع أن يُوصف بأنه متفضّل ومتوعّد إلى ما شاكله. وقد بينّا أنّا لا نراعي في إجراء الاسم والصّفة على الله تعالى ورودَ السّمع، فليس لأحدٍ أن يمنع من ذلك من حيث لم يرد الكتاب به.

فصل في أن القديم تعالى قادر على إحداث الكلام الذي بينًّا حقيقته

[في بيان أنه تعالى فاعل للكلام قادرٌ عليه]

قد دلَلْنا على أنَّ من حقِّ القادر لنفسه أن يقدر على كل جنس تتناوله القدرة؛ لأنّه لا يجوز أن يقصر حاله فيما يقدر عليه عن حال القدرة، مع عِلمنا بأنّها لا تتعدّى في التعلّق الجزء الواحد من الجنس الواحد في الوقت الواحد، وأن القادر لنفسه يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من هذا الوجه.

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الكلام يُقدر عليه بالقدرة، فيجب كونه ـ تعالى ذكره ـ قادرًا عليه. وإنما لا نقول إنه قادرٌ على مقدور غيره، أو ما يصح كونه مقدورًا لغيره، لما يؤدّي إليه من إثبات مقدور واحد لقادرين، إلى غير ذلك مما بيّنا فساده. وإثباته قادرًا على جنس الكلام لا يؤدّي إلى شيءٍ من ذلك، فيجب القضاء بفساده.

على أنّا قد بينًّا أنه ـ تعالى ذكره ـ قادر على أجناس الاعتمادات والمصاكّات، فيجب كونه قادرًا على الكلام؛ لأنّ من حقِّ القادر على سبب الشيء أن يكون قادرًا عليه.

فإن قال: إنّا نُحيل كونه قادرًا على الكلام من حيث ثبت كونه متكلّمًا لنفسه أو لكلامٍ قديم، كما يُحيلون كونه قادرًا على العلم والقدرة والحياة، من حيث ثبت كونهً قادرًا عالمًا حيًّا لنفسه.

قيل له: إنّا قد بيّنا الوجه الذي له يستحيل وجود علم، لا في محل، وأنّ ذلك يؤدّي إلى خروجه تعالى أو خروج غيره عن الصفة النفسية عند حدوث حادث.

وكذلك القول في القدرة والحياة، فإنّ وجودهما لا في محلّ يقتضي قلبَ جنسهما، وليس كذلك حال الكلام، لأنه لا أمر يُحيل وجوده في المحال على وجه يكون القديم تعالى متكلّمًا به؛ لأنّ ما ادَّعوه من كونه متكلّمًا لنفسه قد ثبت بطلانه، فلا يصحّ أن يُجعل مانعًا من كونه فاعلًا للكلام قادرًا عليه.

وبعد، فلو ثبت ذلك كان لا يمنع مما قلناه؛ لأنّ الكلام الذي يبيِّنه قادرًا عليه متى وُجد لم يوجب له حالًا؛ كالعلم والقدرة، فلا يصح أن يُقال إنه أو ضدّه يقتضي إخراجه عمّا هو عليه لنفسه.

على أنَّ كونه متكلّمًا من حيث فَعَل الكلام، لا ينافي كونه متكلّمًا لنفسه على وجه ولا ضدٌّ ينافي ذلك؛ فلو ثبت ما قالوه لم يمتنع كونُه قادرًا على إحداث هذا الكلام أيضًا. وسائر ما يُدلّ به على أنه عزّ وجلّ قد فعل الكلام يَدلّ على كونه قادرًا على جنسه؛ لأن إيجاد الفاعل ما لا يقدر عليه مُحال.

على أنّ مَن خالف في ذلك يقول: إنّ أفعال العباد مقدورة لله، فكيف لا يصح أن ينفرد تعالى بإيجاد الكلام. وإذا صح أن ينفرد بإيجاد كل فعل يقدر على جعله كسبًا للعبد عندهم، فهلّا صحّ مثله في الكلام.

فإن قالوا: إنه تعالى ذكره قادر على إيجاده في المحلّ منفردًا به، لكنه لا يُوصف به، ولا يصير متكلّمًا لأجله.

قيل لهم: إنّا قد دلَلْنا على أن فاعل الكلام يجب كونه متكلّمًا به دون محلّه، وفي ذلك إسقاط ما ذكرتموه.

[في بيان أنه تعالى يفعل الكلام بغير آلة أو جارحة]

فإن قالوا: إنّ كونه قادرًا على الكلام يقتضي حاجتنا إلى آلة وجارحة؛ لأن إيجاده لا يصح إلّا على هذا الوجه.

قيل لهم: إنّ الواحد منّا إنما يحتاج إلى الآلة في ذلك لكونه قادرًا بقدرة لا يصح أن يفعل بها إلا باستعمال محلّها، ولذلك يحتاج في الكتابة وغيرها إلى آلة، فإذا كان تعالى ذكره قادرًا لنفسه فيجب أن يصح منه إحداث الأفعال في المحالّ من غير آلة، فإنْ كان ذلك الفعل يحتاج إلى المحلّ فقط أوجده فيه، وإن احتاج إلى معانٍ فيه أوجدها وأوجد ذلك المعنى فيه. وإذا جاز أن يفعل العلومَ في القلوب ولا تكون آلة له، ولا تحصل محتاجًا إليها، فكذلك القول في الكلام إذا أوجده في المحالِّ المبيّنة. وإنما صارت آلة لنا لاحتياجنا إلى أن نُعملها في الكلام، ونصل بها إلى إيجاده. فإذا غنِي تعالى عن الحاجة إلى

ذلك، فكيف يقال: إن الآلة إذا استحالت عليه، فيجب استحالة كونه قادرًا على الكلام؟

ولا يقدح فيما قلناه ما نُحيل وصفه به تعالى، نحو كونه عابدًا وخاضعًا وشاكرًا، إلى ما شاكله؛ لأنّ هذه الصفات لا تعدو كون الموصوف فاعلًا لهذه الأُمور فقط، بل تقتضي زيادة فائدة وتقتضي جواز التغيّر على الموصوف وحلول الأعراض فيه، وكونه متكلّمًا ككونه مُحسنًا في أنه لا يُفيد إلا الفعلية؛ فلذلك صحّ كونه قادرًا على أن نصير متكلّمًا، على ما قلناه.

فصل في أن القديم سبحانه قد فعل الكلام وحصل به متكلّمًا

طريق إثباته ـ جلّ وعزّ ـ متكلّمًا هو العلم بوجود الكلام من جهته لا غير، كما نقوله في كونه محسنًا أو رازقًا مُميتًا، إلى ما شاكله من الأوصاف المشتقّة من الفعل. وإنّما كان كذلك لأنّ إثبات الفعل فعلًا لفاعله من حيث ثبت كونه قادرًا عليه لا يصح، فيجب أن يُرجع في إثباته فاعلًا إلى العلم بوجود ذلك الفعل من جهته. وقولنا: إنّا نعلم أنه تعالى يثيب بالعقل ويُعاقب بالسمع لا يعترض ما قدَّمناه؛ لأنّا نُجيز وجود الثواب من جهته ونعلمه مُثيبًا، فلم يحصل لنا العلم بكونه مُثيبًا إلّا من حيث علمنا وجود الثواب من جهته. وإنما يختلف طريق العلم بوجود الفعل منه. وربما علمناه بالخبر، وربما عَلِمناه بالإدراك، أو لأنه وُجد على وجه لا يصح أن يفعله سواه، إلى ما شاكل ذلك.

[في بيان أن وجود الكلام من جهته تعالى هو طريق العلم بكونه متكلِّمًا]

فإنْ قال: هلّا صحَّ التطرّق إلى العلم بكونه متكلّمًا بأفعاله وصفاته، كقولكم في كونه قادرًا حيًّا؟ أوَليس مخالفكم يثبته متكلّمًا من حيث استحال كونه أخرس وساكتًا، كما تثبتونه مدركًا من حيث استحالت الآفات عليه، مع كونه حيًّا، وتثبتونه عالمًا من حيث استحال أضداد العلم عليه؟

قيل له: إنّ الفعل لا يدلّ إلّا على اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونه عليها يصحّ منه، ولا فعل يمكن أن يُقال إنه يصح من القديم تعالى من حيث

كان اختصاص الفاعل بالصفة التي لكونه عليها متكلّمًا، فكيف يتوصّل به إلى أنه متكلّم؟ وكيف يصح ذلك فيه ولا يصحّ في الشاهد، لأنّا قد عَلِمْنا أنّ فعل القادر منّا لا يقتضي كونه متكلّمًا البتّة، وكذلك الفعل على وجه؟ وكيف يمكن ذلك وقد بيّنّا أنه ليس للمتكلّم بكونه متكلّمًا حال، فيعلم أن الفعل يدلّ عليه كدلالته على كونه قادرًا وعالمًا، وإنما يُفيد كونه متكلّمًا وجود الكلام من جهته. والفعل إذا وُجد من جهة الفاعل، فإنه لا يدلّ على وجود فعلٍ آخر من جهته، إذا لم يكن وجوده متعلّقًا بوجوده، فكيف يدلّ الفعل على كونه تعالى متكلّمًا؟ وقد بينّا من قبل أن الكلام هو المسموع، وأنه ليس بمعنًى في القلب، فليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ظهور الكلام المسموع يقتضي كونه متكلّمًا بذلك الكلام. فأمّا إثباته متكلّمًا لنفي السكوت والخرس عنه، فلا يصح: لأنّا إنّما نُوجب ذلك في الشاهد لأمرٍ يرجع إلى أنه يتكلّم بآلة، فالمتكلّم لا بآلة يجب ذلك فيه، وسنستقصي القول في إبطال هذا الوجه من بعد. ولسنا نثبته جلّ وعزّ عالمًا لاستحالة أضداد العلم عليه، وإنما نثبته كذلك لظهور الفعل المحكم منه.

وكيف نقول ذلك ونحن نجيز خلوّ الحيّ من سائر ما يتعاقب عليه؟ ذلك في بعض اللُّمع.

فقد صحّ بطلان ما سأل عنه، وثبت أنّ طريق العلم بكونه تعالى متكلّمًا هو أن نعلم وجود الكلام من جهته.

[في بيان أن إعجاز القرآن في الفصاحة دليل على كونه كلامًا للقديم تعالى]

فإنْ قالوا: وما السبيل إلى معرفة وجود ذلك من جهته، ولا شيء من الكلام يُسمع إلّا ويجوز كونه من فعل غيره؛ لأنه مقدور للعباد، ولا فَصْل بين من ادعى العلم بذلك وبين من ادّعى العلم بأنّ بعض الحركات فعل لله سبحانه، مع جواز كون العبد قادرًا عليه.

قيل: أوَليس من قولكم إنّ الطريق إلى معرفته تعالى الحوادث التي يستحيل دخولها تحت مقدور العباد، لأنّ ما يصح دخوله تحت مقدورهم لا

يعلم وجوده من جهة الله سبحانه، وذلك قائم في الكلام فيجب ألّا يصح أن تعلموا في شيءٍ من الكلام أنه كلامٌ له تعالى.

فإن قلتم: إنّا نعلم ذلك من حيث يقع على وجه من الفصاحة لا يتأتّى مثله من العرب الذين قد تناهوا في الفصاحة.

قيل لكم: ما الأمان من أنه تعالى قد أعطى بعض القادرين من العلوم ما يتمكّن معه من فعل ذلك، كملكٍ أو غيره؟ فلا يدلّ ما ذكرتم على أنه تعالى متكلّم بذلك أصلًا.

فإن قلتم: إنّا نعلم ذلك بقول الرسول صلّى الله عليه، أو الإجماع.

قيل لكم: إن ذلك إنما يصح بعد أن يثبت أنّ أوّل من علم كلام الله عزّ وجلّ يصحّ أن يعلمه كلامًا له، ثم يؤدّيه إلى غيره من الرّسل، ويعرفنا ذلك من حاله. فأمّا إذا استحال، فيجب تعذّر الطريق إلى العلم بما ذكرتم، وهذا يُبطل قولكم، ويبيّن أنه تعالى متكلّم لنفسه أو بكلام قديم؛ لأنه إذا وجد كونه متكلّمًا، وبطل كونه كذلك بكلام حادث وجب ما ذَكرناه.

قيل له: إنّا لا نعلم الكلام كلامًا له سبحانه بأن نسمعه فقط، وإنّما نعلمه كلامًا له إذا حصل معجزًا ودلّ على صدق الرسول صلّى الله عليه. وخَبُرنا أنه كلامه جلّ وعزّ، وأنه لم يمكِّنه من قدر من العلم يمكّنه معه فعل مثله، ولسنا نعلم بهذه الطريقة كون ما سمعه عنه عليه السلام كلامًا له سبحانه؛ لأنّ الحكاية عندنا غير المحكيّ، وإنما نعلم بذلك أن المحكيّ كلامه عزّ وجلّ، والمَلَك الذي أدَّاه إلى الرسول صلّى الله عليه إنما يعلمه كلامًا له جلّ وعزّ بمعجز يظهر، يقتضي أنه المتكلّم به؛ لأنه تعالى إذا فعل الكلام وقارنه الإخبارُ عن أنه المتكلّم به، ووجد عنده معجز، علم بذلك أنه كلامه جلّ وعزّ. فإذا عَلِمنا بهذا الطريق أنه كلامه جلّ وعزّ صحّ أنه متكلّم به، وسقط بذلك سائر ما سأل عنه.

ولا يمكن أن يستدلّ على إثبات كلام له تعالى بورود الخاطر؛ لأنه عندنا قد يجوز أن يكون من فعل المَلَك.

[في بيان أنه تعالى مُتكلّم بالقرآن]

وليس لأحدٍ أن يقول: إن قوله صلّى الله عليه في القرآن: إنه من كلام الله عزّ وجلّ؛ إذ لو لم يمكنه حمله على الحقيقة من حيث كان حكاية لكلام الله تعالى، فغير بعيد ألّا يُراد به المحكيّ أيضًا، وأنه إنما قال ذلك من حيث مكّنه من فعله وخصَّه بذلك دون غيره؛ وذلك أنه لا خلاف أن الرسول صلّى الله عليه كان من دينه أنّ القرآن كلام الله في الحقيقة، بل ذلك يُعلم من دينه ضرورة. وإنّما الكلام في هل ما يسمع منه حكاية لكلام الله، أم هو نفسه كلام الله تعالى؟ فصرفه إلى ما قاله السائل لا وجه له، وما في كتاب الله تعالى من قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعَام: الآية ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٥]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣]، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧]، إلى غير ذلك مما يكثر ذكره، يدلّ على أنه جلّ وعزّ متكلّم بالقرآن الذي هو المسموع، أو الذي المسموع حكايةً له.

وأمّا إجماع الأُمّة على ذلك، فأظهر من أن يُتكلّف ذِكره. وقول النبيّ ﷺ: «**كان الله ولا شيء، ثم خلق الذّكر. وما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسيّ**»(١) يدلّ على ما قلناه. فقد ثبت بهذه الجملة كونه جلّ وعزّ متكلّمًا في الحقيقة. ونحن نبيّن بطلان القول بأنّ له كلامًا خارجًا عن هذا الجنس فيما بعد، كل ذلك يصحّح ما قلناه.

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون متكلّمًا لنفسه

[في بيان استحالة كونه متكلِّمًا لنفسه]

إثبات صِفة له عزّ وجلّ للنفس لا تعقل لا يصح؛ لأنّ ذلك مما يجب كونه معقولًا ومتوصّلًا إليه بالدليل. ومتى لم يصح فيه كِلَا الأمرين وجب العِلم

---

(١) القسم الأول من هذا الحديث بلفظ: «كان الله قبل أن يخلق الذكر، ثم خلق الذكر، فكتب فيه كل شيء» رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥/٤٧٦) من حديث عمران بن حصين عن رسول الله ﷺ. أما القسم الثاني من الحديث فقد ذكره الترمذي في سننه (١٠/١١٦) عن عبد الله بن مسعود.

بنفيه؛ لأنّ الصفات النفسية فيما يعلم بالدليل يجب إثباتها بالدليل، كما يجب فيما يعلم إثباته بالإدراك إثباته بالإدراك. فإذا صحّ ذلك وبيّنّا أنه ليس للمتكلّم منّا بكونه متكلّمًا حال، وأنّ الذي يعقل من ذلك هو كونه فاعلًا للكلام، فكيف يصحّ أن يثبت تعالى متكلّمًا لنفسه ولا تعقل للمتكلّم حالٌ أصلًا؟ وإنما صح كونه قادرًا لنفسه لمّا ثبت للقادر اختصاص بحالٍ بان به من غيره. وذلك لا يصح في كونه متكلّمًا، فكيف يصحّ إثباته كذلك للنفس. على أنّ ذلك يتناقض على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله؛ لأنّ كونه متكلّمًا يقتضي إثبات كلام وُجِد من جهته، وكونه كذلك للنفس يقتضي نفي الكلام أيضًا، لأن المستحقّ للصفة النفسية يستغني عن معنى يوجب تلك الصفة. ولهذا أحَلْنا كون المتحرّك متحرّكًا للنفس؛ لأنّ آخر الكلام ينقض أوّله، على القول الذي كان يقول فيه: إنه ليس للمتحرّك بكونه متحرّكًا حال. فقد صحّ أن إثباته سبحانه متكلّمًا لنفسه مُحال، وأنه بمنزلة إثباته عادلًا لنفسه، ومُحسنًا نفسه، في باب الاستحالة والتناقض. على أنه لا تعقل للمتكلّم صفة إلّا ما يعلم من صفة الكلام المسموع، فلو كان القديم تعالى متكلّمًا لنفسه لم يصح أن يثبت إلّا على مثل حال الكلام المسموع، وإلا لم يعقل لهذا الكلام معنًى أصلًا، وهذا مستحيل؛ لأنّه يؤدّي إلى أن يكون من جنس هذا الكلام المسموع، وذلك يوجب استحالة قِدمه أو كون هذا الكلام قديمًا، وكِلَا الوجهين مُحال. على أنه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه في ذاته على صفات الحروف كلّها، وهي متضادّة عند شيخنا أبي هاشم، فكان يجب كونه تعالى على صفاتٍ متضادّة تستحيل في الموصوف لأيّ وجهٍ استحقّها للنفس أم لعلّة؛ لأنّ ما له استحال ذلك هو يضادّه دون ما عداه، على أنه كان يجب أن تكون ذاته بمنزلة سائر أقسام الكلام وضروبه، ليصح أن يكون متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه. وقد عَلِمنا استحالة ذلك؛ لأنّ كونه كذلك للنفس يقتضي حصوله بهذه الصفات فيما لم يزل، وفي كل حال. وكونه بصفة هذه الأقسام يقتضي حصول هذه الصفات على ضربٍ من الترتيب على الوجه الذي يحصل في أقسام الكلام، وذلك يتناقض؛ فتجب استحالة ما يؤدّي إليه.

[في بيان أن كلامه لنفسه تعالى لا يُفيد وهذا في غاية الفساد]

وبعد، فإنّه لو كان متكلمًا لنفسه، من حقّ الكلام ألّا يكون مفيدًا إلّا بأن يترتّب في الحدوث على الوجوه التي وُضعت لتفيد المعاني. وقد علم أنّ هذا الوجه يستحيل فيه لو كان متكلّمًا لنفسه، وكيف يصحّ أن يكون متكلّمًا لنفسه على الوجوه المفيدة؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال في الواحد منّا: إنه متكلّم لنفسه لا بكلام يُحدثه، وهو مع ذلك يتكلّم على الوجوه المفيدة؟ فإذا تناقض ذلك لاستحالة هذا المعنى على ذاتِ الواحد منّا، فكذلك القول فيما قالوه. على أنّ كونه متكلّمًا لنفسه يؤدّي إلى إثباته على صفة، فيفرضه، بأن يكون متكلّمًا فيما لم يزل، من غير أن يستفيد بكونه متكلّمًا أو يفيد غيره، وهذا غاية النقص في كون الواحد منّا متكلّمًا. وذلك ممّا لا يصحّ عليه تعالى في صفات النفس، على ما بيّنّا من قبل في باب الإرادة، حيث دلَلْنا على أنَّ كونه مريدًا للقبيح يقتضي النقص؛ كان مريدًا لنفسه أو بإرادة. وإنما حَسُن من الواحد منّا أن يتكلّم في نفسه لأنه يحفظ به، أو يتذكّر، أو يوطّن به نفسه إلى ما شاكله. وذلك لا يتأتّى فيه تعالى، فيجب صحة ما ذكرناه.

على أن كونه متكلّمًا للنفس فرعٌ على إثباته متكلّمًا، وقد بيّنّا أنّ الذي به ثبت متكلّمًا هو حدوث الكلام من جهته، فكيف يُقال إنه للنفس؟

على أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ قد بيَّن أن صفاتِ النفس فيه تعالى يجب أن يقتضيها الفعل، أو يقتضيها ما يقتضيه الفعل؛ لأنّ ما لا يتأتّى فيه ذلك لا يصح إثباته من صفاته سبحانه؛ لأنّ طريق العلم به إذا كان هو الفعل، فيجب أن يكون هو الطريق إلى ما يختصّ به من الصّفات، وألّا يصحّ إثباته على صفة لا يقتضيها الفعل على وجهٍ كان، كما أنّ ما طريق إثباته الإدراك، لا يصح إثباته على صفة يختصّ بها إلّا من جهة الإدراك، ولذلك أوجبنا إدراك الشيء على سائر صفاته النفسية، لو حصل له صفات للنفس.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لَوَجَب أن يكون متكلِّمًا بالقبيح]

ولذلك قلنا: لو كان السواد حموضة لوجب كونه مدركًا من الوجهين. فإذا صح ذلك ولم تقتضِ مجرّد أفعاله كونه متكلّمًا، ولا وقوعها على بعض

الوجوه، ولا شيء من صفاته اقتضى ذلك فيه، فتجب إحالة القول بأنه متكلّم لنفسه، على أنه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه؛ لأن ذلك ممّا يصح من كل متكلّم أن يتكلّم به، إذا لم تكن به آفة، كما أنه إذا كان قادرًا لنفسه صحّ أن يقدر من كل جنس على مثل ما تصحّ كونه مقدورًا لغيره، وإنْ كان لا يجب كونه مقدورًا على ما يقدر عليه غيره، ولا متكلّمًا بنفس ما يتكلّم به غيره، من حيث كان المقدور يختصّ بقادرٍ دون غيره، وكذلك الكلام. وتفارق حالهما حال المعلوم، ولذلك أوجبنا كونه عالمًا بكلّ معلوم من الأجناس والأعيان، لمّا كان عالمًا لنفسه. ولم نوجب كونه قادرًا على كلّ عين، وإنْ كان قادرًا لنفسه. وإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون متكلّمًا بالكذب والصدق، والأمر بالقبيح، والنهي عن الحسن، ويُخبر عن كلّ ما يصح الإخبار عنه، ويأمر بكلّ ما يصح الأمر به. وهذا شيءٌ متى قيل به أدّى إلى الخروج من الدِّين، وألّا يوثق بكتاب ولا شرع ولا خبر عن كلّ ما يصح الإخبار عنه، ولا أمر بكل ما يصح الأمر به. وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: الآية ٧٨].

فإن قيل: إنه تعالى يجب أن يكون متكلّمًا بأقسام الكلام، فأمّا ضروبه فلا يجب؛ لأنّ كون الكذب كذبًا يرجع إلى القصد لا إلى جنسه، ولا يصحّ أن يثبت لنفسه على صفة يحصل الموصوف عليها بالقصد. فنحن نقول: إنه يتكلّم بمثل الكذب، ولا يجوز كونه متكلّمًا بالكذب، وكذلك قولنا في سائر ضروب الكلام.

قيل له: إنّ هذا بعينه يوجب ألّا يكون صادقًا لنفسه، ولا آمرًا بالحسن لنفسه، فإذا بطل ذلك بَطُل ما تعلّقوا به.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لكان متكلِّمًا لكل الناس في وقت واحد وهذا فساد]

وبعد، فإنّ الأمر عندهم لا يكون أمرًا بالإرادة ولا الخبر، فكيف يصح لهم ما تعلّقوا به؟ ويجب لو كان خبرًا وكذبًا وأمرًا بإرادة أيضًا أن يكون تعالى،

إذا كان مُريدًا لنفسه عندهم، أن يريد الإخبار بالخبر على وجهٍ يكون صِدْقًا وكذبًا.

وفي ذلك صحة ما ألزمناهم، فإن قالوا: إنه متكلم لنفسه ولا يجب ما قلتموه، كما أنه قادرٌ لنفسه عندكم، ولا يجب كونه قادرًا على مقدور غيره. فهذا قد أسقطناه وبيّنّا القول فيه في تضاعيف الدّلالة، وبيّنّا أن ذلك يقوّي ما ذكرناه في كونه متكلّمًا، وفَصَلْنا بينه وبين المعلوم، وبسّطنا القول فيه في باب الإرادة أيضًا، وذلك يُسقط السؤال.

على أنّه لو كان متكلّمًا لنفسه لوجب كونه متكلّمًا لكلّ أحد، في كلِّ وقت، على كلِّ وجه؛ لأنّه إذا ثبت ذلك للنفس فليس بعض المتكلّم بأن يكلّمهم أوْلى من غيرهم، ولا بعض الأوقات بأن يكلّمهم فيه أوْلى من بعض، على ما دلَلْنا عليه من قبل في أنّ صفات النفس لا يقع فيها اختصاص في الوجه الذي تصحّ عليه، فإذا بَطُل كونه مكلّمًا لكل أحد في كلّ وقت على كلِّ وجه. بَطُل كونه مكلًّمًا لنفسه، فإن قال: إني لا أقول: إنه مكلّمٌ للنفس، وإنْ كان متكلّمًا لنفسه.

قيل له: إن المكلّم إنما يصير مكلّمًا لغيره بما به يصير متكلّمًا، وإن كان كونه مكلّمًا أخصّ من كونه متكلّمًا؛ كما أن المُخبر إنما يصير مخبرًا بما به يصير متكلّمًا، وإنْ كان أخصّ منه؛ فلو كان متكلّمًا لنفسه وجب كونه مكلّمًا على سواء، وليس كذلك حال الوصف بأنه معلم؛ لأنّ معناه أنه فعل العلم في غيره، وإنْ كان قد تُعورف في الشاهد واستعماله فيمن يلقّن غيره، ويحترف بذلك، فلذلك صحّ أن يختصّ بالتعلم بعضًا دون بعض، وإنْ كان في كونه عالمًا لا يختصّ بأن يَعلم معلومًا دون غيره.

[في بيان أن كلام الله لا يكون لنفسه بل للغير]

فإن قال: إنّا لا نقول إنه متكلّم لنفسه، بل نقول: إنه يعلّم غيره بالتعليم لا لنفسه، ونقول: إنه متكلّم لنفسه، كما أنه عالمٌ لنفسه.

قيل له: إن فعل العلم في قلب الغير معقول، فيصحّ أن نعتدّه بوصفنا له بأنه معلم، ويجعل المستفاد بذلك غير المستفاد بوصفنا له بأنه عالم، وليس

هاهنا أمر معقول يسمّى متكلّمًا تكليمًا سوى الكلام الذي يتكلّم به الغير، فكيف يصحّ أن يجري مجرى ما ذكرناه في التعليم؟ ويدلّ على ذلك: أن المكلّم لغيره لو فعل تكليمًا غير الكلام المسموع منه كان لا يمتنع أن يفعله ولا يفعل الكلام على بعض الوجوه، أو يفعل الكلام قصدًا به إلى الغير، ولا يفعل التكليم فيكون مكلّمًا والحال هذه غير متكلّم، أو متكلّمًا غير مكلّم. فإذا استحال ذلك بَطُل ما قالوه، وقد بيّنّاه في باب الإرادة في إبطال القول بأن المحبة غير الإرادة، وفيما يفيد في إبطال القول بأنّ الكلام غير الأصوات المقطّعة يُبطل القول بأنّ الكلام غير المتكلّم، فلا وجه لإعادته.

فإن قال: إذا كان كونه مكلّمًا يتعلق بالغير دون كونه متكلّمًا، فيجب أن يفيد معنى سوى ما يفيده القول بأنه متكلّم.

قيل له: إنّ تعدِّيه إلى الغير هو من حيث يقصده به، كما أن تعلّقه بالمُخبر عنه هو بالقصد، فلا يجب ما ذكرتم. وكذلك كونه غير الكلام، كما لا يجب مثله في الخبر.

فإن قال: إني ألتزم ما ذكرتم، فأقول: إنه مكلّم لكل أحد ممّن يصح أن يكلمه من حيث كلّفهم وأمرهم ونهاهم.

قيل له: كان يجب أن يكلّمهم على حدِّ ما كلَّم موسى عليه السلام، وفي سائر الأوقات، إنْ كان مكلِّمًا لنفسه، وكان يجب أن يكلّم غيرهم؛ لأنّه يصح أن يكلّم مَنْ ليس بعاقل، وإنما يصبح ذلك عندنا لكونه عبثًا.

فإن قال: إني أقول إنه كلّم كل موجود بأنْ قال له: كُنْ، فكان. قيل له: إنه كان يجب أن يكلّم كل موجود بسائر أقسام الكلام، وفي سائر الأوقات. وكان يجب أن يكلّم المعدوم فيما لم يزل كما يكلّم الموجود الآن؛ لأن صحة ذلك في الجميع على سواء فيما لم يزل، وما تبيّن به من بعدُ من أنه جلّ وعزّ لا يقول للأشياء التي يحدثها «كوني» يبطل هذا القول.

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لوجب أن يُكلِّم كل شيء حتى الجماد وهذا فساد]

فإن قال: إن كونه مكلّمًا يتعدّى إلى مكلِّم موجود، كما يتعدّى كونه رائيًا إلى مرئي موجود، فلذلك لم يوصف بأنه مكلّم فيما لم يزل، ووصف

بأنه متكلّم، كما لم يَصِفوه بأنه راءٍ لم يزل، وإن كان بصيرًا عندكم فيما لم يزل.

قيل له: لو سلم أن الأمر كما ذكرته لوجب عند وجود الأشياء أن يكون مكلِّمًا لها بسائر ما يصح أن يكلّمها به في كل وقت، حتى يسوّي بين الحيّ والجماد، والجوهر والعرض، والأنبياء وغيرهم، وحتى يكلّم الواحد منّا بالأمر بالشيء والنّهي عنه، والإخبار عن الشيء على وجه الكذب والصدق، كما يجب كونه رائيًا لكل ما يصحّ رؤيته عند وجوده من غير تخصّص.

على أنّ للرائي عند وجود المرئي حكم حاصل لم يكن له من قبل، فيصح القول بأنه عند كونه رائيًا يجب أن يرى كل موجود تصح عليه الرؤية، وليس للمكلّم حال سوى كونه متكلّمًا، وإذا كان متكلّمًا لم يزل، وجب كونه مكلّمًا لم يزل، كما يجب كونه عندهم مخبرًا وآمرًا وناهيًا لم يزل.

وبعد، فإن كونه مكلّمًا لا تعلّق له بوجود المكلّم؛ لأنه يصح من أحدنا أن يقصد بكلامه كل ما يعتقده من موجود ومعدوم، وحيّ وجماد، كما يصح أن يقصد بكلامه من يفهم ومَنْ لا يفهم، فتعليقهم كونه متكلّمًا بوجود المكلّم لا يصح. وإنما علقنا كونه رائيًا بوجود المرئيّ لما ثبت أن عدمه يحيل رؤيته، ولم يثبت أن عدم الشيء يحيل أن يكلّم، بل قد ثبت خلافه، فيجب إبطال ما تعلّقوا به.

فإن قال على الجواب الأوّل: إنّ من حقِّ المكلّم أن يكون موجودًا، ويكون مع ذلك ممّن يفهم ما تكلّم به، فلذلك لم يجب كونه مكلّمًا للجماد والأعراض.

قيل له: على تسليم ما سألت عنه، يجب كونه مكلّمًا لكل حيّ على كل وجه يصحّ أن يكلَّم عليه، حتى يأمره بكل شيء، وينهاه عن كل شيء، ويُخاطبه بالصدق والكذب، وذلك كافٍ في إبطال قولهم، فكيف وما قاله لا يصحّ؟ لأن الواحد منّا قد يكلّم مَنْ لا يفهم، ويصح ذلك منه، كما يكلّم مَنْ يفهم، وإنما يصح ذلك منه؛ لأنه يكون عابثًا غير مُفيد، وإذا صحّ أن يكلم مَنْ لا يفهم، فيجب أن يصح أن يكلّم الجماد والمعدوم، كما يصح أن يأمر

الكلّ. والكلام في حُسن ذلك يخالف الكلام في صحّته، وصفات النفس لا تختصّ بما في الشاهد دون ما يصح، فيجب كونه مكلّمًا لكل شيء من حيث صحّ في كل شيء أن يكلّم، كما يجب كونه عالمًا بكل شيء إذا كان عالمًا لنفسه.

[في بيان الاختلاف بين الكلام والخطاب]

فإن قال: أقول في ذلك كقولكم في الخطاب(١): إنه لا يصح كونه خطابًا لمن لا يفهم؛ فمتى وُجِد صار خطابًا، فكذلك يصير مكلّمًا له بالكلام المتقدّم عند فهمه.

لذلك قيل له: إنما خصصنا الخطاب بما ذكرته لأن المخاطبة مفاعلة، ولا تستعمل إلّا بين نفسين يصحّ من كلٍّ واحد منهما أن يخاطب ابتداء، ويجيب صاحبه عن خطابه، وإنْ كان في التعارف قد استعمل فيمن يخاطب غيره، وهو على صفة يصح أن يفهم ويُجيب، وإن لم يُجب ولم يُخاطب. ولذلك يقال: إنّ فلانًا خاطب فلانًا بكتابه ورسوله، وإنه عزّ وجلّ خاطب العقلاء وفَهِمُوا عنه.

ولذلك لم يسمَّ القول خطابًا إلّا إذا كان المخاطب بالصفة التي ذكرناها، ولذلك تصف المكلّم لغيره بأنه مكلِّم له وآمرٌ وناهٍ، وإنْ كان معدومًا؛ لمّا لم يقتضِ في المكلِّم ما ذكرناه في الخطاب.

ولذلك يصح أن يقال في زيد: إنه كلَّم النائم، ومَنْ لا يفهم مِنْ كلامه شيئًا، فإذا صحج ذلك وجب لزوم ما قدَّمناه لهم على كلٍّ حال.

وبعد، فإنّا إنما لا نسمّي الأمر خطابًا إلا عند فهم المخاطب، وإلّا فالذي هو خطاب له قد وُجِد، فيجب أن يقولوا: إنه في الحقيقة مكلّم لكل أحد على كل وجه، وإنما لا يسمّى مكلِّمًا إلّا عند وجود المكلّم، ومتى قالوا ذلك فقد أعطوا ما أردنا من المعنى.

---

(١) الخطاب: كل كلام قصد به إفهام الغير. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

[في بيان أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لوجب أن يكون كاذبًا لنفسه وناهيًا لنفسه وهذا فساد]

وأما قول مَنْ قال منهم: إنه تعالى متكلّم لنفسه، ولا يُوصف بأنه آمرٌ أو ناهٍ إلّا عند وجود المأمور والمنهيّ، فقد سقط بما قدَّمناه؛ لأنّ كون الآمر آمرًا لا يتعلق بوجود المأمور، على ما قدَّمناه؛ ولذلك يقال في الموصي إذا رسم لولده وولد ولده ما تناسلوا في وصيّته امتثال أمر رسمه، بأنه قد أمرهم في وصيّته بكيت وكيت، ولذلك يقال فينا، إذا فعلنا ما أمر به النبيّ عليه السلام: «إنا مُطيعون له»، ولولا كونه أمرًا لنا لم نكن نفعل ما أمر به مطيعين، فيجب على هذا القول كونه آمرًا فيما لم يزل، كما أنه متكلّم لم يزل، فأمّا كونه مخبرًا لم يزل، فأبْيَن؛ لأنّ كون الخبر خبرًا لا يتعلق بوجود المُخْبِر عنه، ولذلك يصح أن نُخبر عن المعدوم والموجود جميعًا كما نعلمهما معًا، فقول مَنِ امتنع من كونه مُخبرًا لم يزل، وإن كان متكلّمًا فيما لم يزل، في نهاية البعد. فأمّا قولهم: إنه لم يكن آمرًا فيما لم يزل؛ لأنّ الأمر إنما يكون أمرًا لوجود التأمير، كما أنه متكلّم لوجود التَّكليم، فما قدَّمناه يبيّن فساده. والتأمير ليس من هذا الباب في شيء؛ لأنه من الولاية والإمارة دون الأمر، ولو كان هو الموجب لكونه أمرًا لم يمتنع وجود الأمر مع إرادة المأمور به، ولا يكون أمرًا من حيث لم يوجد التأمير، أو يوجد ذلك دون الأمر فيكون آمرًا، وسقوط ذلك أوضح.

وكلّ ذلك يبيّن صحة ما نقوله من أن المكلِّم لغيره إنما يحصل مكلّمًا له بأن يقصده بالكلام دون غيره، ويكون آمرًا له متى قصده بالكلام وأراد منه المأمور به، وكذلك القول في النهي. وذلك يصحّح ما قلناه من أنه كان يجب أن يكلِّم الموجود والعدم، والحيّ والموات جميعًا. فأمّا مَن ارتكب منهم في القديم تعالى أنه آمر لم يزل، ومتكلّم لم يزل، من المتأخرين، فجميع ما ألزمناهم لازمٌ له، ويلزمه كونه ذامًّا مادحًا فيما لم يزل، وإن يثبته مثيبًا معاقِبًا لم يزل، نافعًا ضارًّا لم يزل. ومتى دفع ذلك بأنّ النفع والضّرر والثواب والعقاب لا يصح إلّا بأن يحصل حادثًا في أجسام مخصوصة، فكذلك الذمّ والمدح لا يكون إلّا كلامًا يترتّب في الحدوث، فإن أثبتوا كلامًا مخالفًا للمعقول في الشاهد ليصح لهم ما تمسّكوا به لزمهم إثبات ثواب وعقاب ونفع وضرّ،

مخالف لهذا ليصحّ كونه موصوفًا به لم يزل. وسنبيّن من بعد سائر ما يلزم على هذه الجهالة. وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ على قولهم أنه متكلّم لنفسه القول بأنه كاذبٌ لنفسه، كما أنه صادقٌ لنفسه، لدخولهما تحت كونه متكلّمًا.

يبيّن ذلك عندهم كونه آمرًا لنفسه، وناهيًا لنفسه، لدخولهما جميعًا تحت كونه متكلّمًا. والقول إنه كاذب لنفسه يُوجب ألّا يوثق شيء من أخباره ولا بوعده ووعيده. وفي ذلك الخروج من الدِّين، ويوجب تجويز كونه آمرًا بالقبائح وناهيًا عن الحسن، وذلك يؤدّي إلى أن يكون كاذبًا بالخبر عن الشيء وصادقًا بالخبر عنه، وآمرًا بنفس ما نهى عنه؛ لأنه ليس وصفه بأحد الأمرين أوْلى من الآخر، إذا كان متكلّمًا لنفسه.

وقد اعتصموا من هذا الكلام بأنْ قالوا: إنه تعالى صادقٌ لنفسه، فلا يجوز أن يكذب، كما [أنه] لمّا ثبت كونه عالمًا لنفسه لم يجز عليه الجهل، فلذلك سقط عنّا ما ذكرتموه.

وهذا الكلام يبطل من وجوه، منها: أنه لا سبيل لهم أوّلًا إلى إثباته صادقًا، فضلًا عن أن يقوله إنه صادقٌ لنفسه؛ وكيف يصح منهم دفع ما ألزمناهم بإثباته صادقًا لنفسه، وإن ذلك يحيل كونه كاذبًا؟ ولولا أنه ثبت كونه عالمًا لنفسه أوّلًا لم يصح منّا دفع كونه جاهلًا.

[في بيان بُطلان كونه تعالى متكلِّمًا لنفسه]

وإن قال: قد ثبت كونه تعالى متكلّمًا يخبر مخبَره على ما هو له، نحو قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [قٓ: الآية ٣٨]، وقوله: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ [الإنسَان: الآية ٢] إلى ما شاكله، فإذا ثبت بذلك كونه صادقًا، وثبت عندي أنه صادق لنفسه، صحّ ما قلته.

قيل له: ومِنْ أين لك أوّلًا أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلّى الله عليه [وسلم]، أو كلام غيره على قولك أنه تعالى يفعل الصالح. وهلّا جوّزت كونه تعالى فاعلًا للعلم في قلبه وممكنًا له مِنْ فعل هذا القرآن ليلبس ويدعو إلى الضّلال، على قولك: إنه جلّ وعزّ يضلّ العباد عن الدِّين.

وبعد، فلو ثبت أنّ ذلك كلامه تعالى لم يصحّ ما تعلق به؛ وذلك لأن لفظ الخبر لا يصير خبرًا بصفته، لما ذكرناه في باب الإرادة، فغير مُمتنع أن يقول: «خلقت السمٰوات والأرض» ولا يقصدهما بذلك، أو يقصد غيرهما ممّا لم يخلقه، ولا يكون صادقًا. كما أن القائل: إنّ محمدًا رسول الله ﷺ قد يصح أن يقصد به غير النبيّ عليه السلام، فيكون كافرًا؛ فمن أين أنه صادق فيما ذكرته من الخبر؟ بل من أين أنه مخبر أصلًا؟ وذلك يبطل ما تعلق به. على أنه لو ثبت أنّ ذلك كلامه تعالى لِما اختصّ به من الإعجاز لوجب كونه كلامًا محدثًا. وإبطال كونه متكلّمًا لنفسه، إنْ كان الرجوع في كونه متكلّمًا أو صادقًا إليه؛ لأنه مما بيِّن لك في الحدوث ككلامنا.

فإن قال: إنا نستدلّ به من حيث أنبأ عن كلام سواه قديم، أو عن كونه متكلّمًا لنفسه، فقد أحال على ما لا يعقل، فأبطل استدلاله.

[في بيان كونه لو كان متكلِّمًا لنفسه لتكلم بالصدق والكذب وهذا غاية الفساد]

فإن قال: قد ثبت كونه صادقًا: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [قٓ: الآية ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا﴾ [الأعراف: الآية ٤٤] إلى ما شاكله، وثبت بذلك ما قلناه.

قيل له: يلزمك أن تجوّز كونه كاذبًا في تعيين هذا الخبر، فكيف يصح أن تثبته صادقًا بقوله: إني صادق، وأنت لا تعلمه صادقًا في هذا القول، إلّا وقد ثبت أنه صادق من قبل ما ذكرته.

فإن قال: عرفت من دين رسول الله ﷺ أنه صادق، ومن دين المجمعين، فلذلك حكمت بما ذكرته.

قيل له: إنما يصح كِلَا هذين الأمرين إذا ثبت أنه تعالى صادق؛ لأن نبوّة الرسول ﷺ إنما تعرف بتصديقه وبما يجري مجرى التصديق، وصحة الإجماع تعرف بخبره أو بخبر الرّسول ﷺ. فإذا جُوِّز كونه كاذبًا لم يمكن أن تُعرف صحّتها، فكيف يعلم كونه صادقًا بهما، وعلى قولهم إنه يجوز أن يفعل القبائح لا يمكن معرفة ذلك؛ لأنه يجب أن يجوِّزوا إظهار المعجزة على الكذّاب،

وذلك يبطل الثقة بقول الرسول [صلّى الله عليه وسلم] والإجماع، فكيف يعتمد عليها في كونه صادقًا؟

وكل ذلك يبيّن مِنْ حالهم أنهم لا يعلمونه صادقًا أصلًا، فكيف يدفعون ما ألزمناهم بادّعائهم: أنه إذا كان صادقًا لنفسه فالكذب يستحيل عليه، ولِمَ صاروا بهذا القول، والحال ما قلناه إنه صادقٌ لنفسه بأوْلى ممن ألزمهم القول بأنه كاذبٌ لنفسه، والصدق يستحيل عليه.

[في الدلالة على أن الكلام لنفسه تعالى يجعله ذا علم محدود]

ومما يبطل به ذلك أنّ كونه صادقًا لنفسه لا يخلو من أن يوجب كونه مُخبرًا عن كل شيء على وجه الصدق، حتى لا ينفي ما يصحّ أن يصدق بالإخبار عنه إلّا وقد صدق بالإخبار عنه على كلِّ وجه يصح أن يُخبر عنه، أو يصح مع كونه صادقًا عن شيءٍ دون شيء.

فإن قالوا بالوجه الأوّل لزمهم كونه متكلّمًا لنفسه بالصدق والكذب، من حيث هو متكلّم لنفسه؛ لأنه إن وجب من حيث كان صادقًا لنفسه أن يصدق بالإخبار عن كل شيء؛ لدخول ذلك أجمع تحت كونه صادقًا، فيجب كونه كاذبًا بالإخبار عن كل شيء وصادقًا بالإخبار عنه، لدخول الأمرين جميعًا تحت كونه متكلّمًا، وإلا فإنْ جاز أن يختص من حيث كان متكلّمًا بالصدق فقط ليجوزنّ أن يختصّ من حيث كان صادقًا بالصدق عن بعض الأشياء دون بعض فقط.

يبيّن ما قلناه أنّ كونه عالمًا لنفسه لِما أوجب كونه عالمًا بكل شيء من غير تخصيص، ولو كان معتقدًا لنفسه لوجب كونه عالمًا بكل شيء جاهلًا به، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فقد صحّ أنّ هذا الوجه يؤكّد ما ألزمناهم من كونه كاذبًا، وأنّ قصدهم به إلى التخلّص من ذلك لا ينفع.

وبعد، فإنّ هذا الوجه باطلٌ عند الكل؛ لأنه ليس لأحدٍ أن يصفه عزّ وجلّ بأنه يُخبر عن كل شيء على كل وجه يصح أن يُخبر عنه، وقد نطق

الكتاب بخلافه في قوله تعالى: ﴿مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غَافر: الآية ٧٨] الآية. ولا شكّ أنه يقال: لم يُخبر عن آخر الثواب والعقاب اللذين يفعلهما على التفصيل؛ لأنّ ذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الأخبار، فهذا أيضًا يبطل الوجه اول. على أنه لو وجب كونه صادقًا بالإخبار عن كل شيء، من حيث كان صادقًا لنفسه، لوجب كونه آمرًا بكل شيء على كلّ وجه من حيث كان آمرًا لنفسه. وكل ذلك يحيل كونه ناهيًا، أو يوجب كونه آمرًا ناهيًا لكل شيء، فإذا بطل ذلك بالإجماع، ولأنهم لا يقولون به، بطل بمثله ما ذكروه في الصدق. فإذا بطل الوجه الأول لم يبقَ إلّا أن يقولوا: إنه وإن كان صادقًا لنفسه فلا يوجب كونه مخبرًا عن كلّ شيء على كلّ وجه على سبيل الصّدق.

ومتى قالوا ذلك لزمهم تجويز كونه كاذبًا بالإخبار عمّا لم يصدق بالإخبار عنه، كما أنه لمّا كان آمرًا بأشياء مخصوصة لم يمنع ذلك كونه ناهيًا عن غيرها. وبَطُل بذلك ما اعتمدوه من كونه عالمًا لنفسه، لما أحال كونه جاهلًا. وكذلك كونه صادقًا لنفسه يحيل كونه كاذبًا؛ لأن ذلك إنما وجب فيه من حيث وجب كونه عالمًا بكل شيء على كلّ وجه. ولو صح كونه عالمًا بأشياء دون غيرها، مع كونه عالمًا لنفسه لم يمنع ذلك من كونه جاهلًا بما عداها، كما إنه لمّا ثبت أنه مريدٌ لبعض الأشياء لم يمتنع كونه كارهًا لبعضٍ آخر. فقد صحّ أنّ القول بأنه صادقٌ لنفسه لم يعصمهم من لزومه. وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بأنه كاذبٌ لنفسه، مع كونه صادقًا لنفسه؛ كما قالوا بأنه ناهٍ لنفسه، وإنْ كان آمرًا لنفسه.

وعلى الوجه الأوّل يلزمهم كونه صادقًا بالإخبار عن كل شيء، وكاذبًا بالإخبار عن كلّ شيء. وعلى الوجه الثاني يلزمهم كونه صادقًا بالإخبار عن أشياء، وكاذبًا بالإخبار عن غيرها.

وكِلَا الوجهين يمنع من الثقة بأخبار الله عزّ وجلّ، لأنه لا يؤمَنْ أنّ أكثرها وأجلّها كذب، وأن الصدق غيرها واليسير منها. وما أوجب ألّا يوثَق بأخبار القرآن، فيجب فساده.

[في قيام البراهين التي تمنعه تعالى من أن يكون متكلِّمًا لنفسه]

ومما يبطل به ذلك أنّ كونه صادقًا لا يقتضي اختصاصه بحال ينافي كونه كاذبًا، كما ينافي كونه عالمًا بالشيء كونه جاهلًا به؛ فكيف يمنع كونه صادقًا لنفسه كونه كاذبًا، وهل هذا القول إلّا كقول مَنْ قال: إنّ كونه محرّكًا يمنع من كونه مسكّنًا، وكونه نافعًا يمنع من كونه ضارًّا، قياسًا على كونه عالمًا يمنع من كونه جاهلًا، وإنما وجب ذلك عندنا في كونه عالمًا من حيث اقتضى كونه على حالٍ مخصوصة، فاستحال كونه على ضدِّها؛ لأنّ كونه الموصوف على صفتين ضدّين يستحيل. وذلك لا يتأتّى في كونه صادقًا وكاذبًا، فتعلّقهم بذلك بعيد.

فإن قالوا: إنّ كون الواحد منّا صادقًا لا يُوجب كونه على حال؛ لأنه صادق يفعل الصدق، وليس كذلك حاله تعالى؛ لأنه صادقٌ لنفسه، فلذلك أجريناه مجرى كونه عالمًا.

قيل له: إنّما تُعقل الصفة في الشاهد ثم تثبت [في] الغائب على مثلها. ويفصل بينهما في وجه استحقاقها. فأمّا إذا لم تثبت في الشاهد أصلًا، فإثباتها في الغائب مُحال. ولو جاز ذلك لجاز أنْ يقال: إنّ له تعالى بكونه محرّكًا حالًا، فيستحيل أن يسكن؛ وبكونه عادلًا حالًا فيستحيل أن يظلم، وبكونه نافعًا حالًا ويستحيل أن يضرّ. وإنْ رجع في ذلك أجمع في الشاهد إلى الفعل. وهذا متى قيل به دعا إلى كل جهالة، فيجب إذا لم يُفِد كون الواحد منّا صادقًا كونه على حال ألّا يفيد ذلك فيه تعالى، وفي ذلك إسقاط معتمدهم.

ومما يبطل به ذلك أنّ الصدق والكذب لو تضادّا لتضادّا على محلٍّ واحد دون محلّين، فما الذي يمنع من كونه صادقًا كاذبًا بالإخبار عن الشيء الواحد أو عن الشيئين في محلّين؟ كما يكون محرّكًا مسكنًا، نافعًا ضارًّا، يفعل ذلك في محلَّيْن.

[في أن قولهم متكلِّم لنفسه يُلزمهم كونه كاذبًا تعالى عن ذلك]

فإن قال: هذا إنما يجب لو كان متكلّمًا بكلام من جنس ما يعقل، فأما وهو متكلّم لنفسه فذلك غير واجب.

قيل له: إنما يتكلّم على ما يُعقل من الأُمور، فأمّا ما لا يُعقل منها فمن ارتكبه تلزمه كل جهالة.

وكيف يصحّ أن يُحال كونه كاذبًا من حيث كان صادقًا على وجهٍ لا يعقل. ولعلّ كونه صادقًا على هذا الوجه يقتضي وجوب كونه كاذبًا، أو صحة كونه كاذبًا معه إذا كان لا يعقل. وهلّا صحّ كونه نافعًا لنفسه ويستحيل أن يضرّ لأنه نافعٌ لا على وجه المعقول، وكذلك القول في سائر صفات الأفعال.

ومما يبطل به ذلك أنّ الصدق والكذب لا يتنافيان من حيث كان أحدهما صدقًا والآخر كذبًا؛ لأنّ حروفهما قد تكون متماثلة. بل الكلام الذي يقع صدقًا قد كان يجوز أن يقع كذبًا، على ما بيّناه في باب الإرادة.

فإذا صحّ ذلك، فكيف يقال: إنّ كونه صادقًا لنفسه يُحيل كونه كاذبًا. والحال فيهما ما قلناه. وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال: إنّ كونه صادقًا بالخبر عن الشيء يُحيل كونه صادقًا بالخبر عن غيره؛ لأن الصدقين كالكذب والصدق أنهما قد يتماثلان ويختلفان. فإن كان كونه صادقًا يمنع من كونه كاذبًا، فكونه صادقًا عن الشيء يمنع من كونه صادقًا عن غيره. بل الصدق عن الشيء قد يخالف الصدق إذا أثّر فيه بلفظين مختلفين بلغةٍ واحدة، أو بلغتين؛ فيجب أن يمنع كونه صادقًا بالخبر عن الشيء كونه صادقًا بالخبر عنه بلغةٍ أخرى أو عبارةٍ أُخر. فإذا بطل ذلك ثبت أنّ على قولهم أنه متكلّم لنفسه يلزمهم كونه كاذبًا، وأنّ تعلّقهم بأنه صادقٌ لنفسه لا يُغني عنهم شيئًا ويلزمهم كونه كاذبًا بالخبر عن الشيء الذي هو صادقٌ بالخبر عنه، إلى سائر ما قدَّمناه.

[إلزام شيوخ القاضي على أنه تعالى لو كان متكلِّمًا لنفسه لكان كاذبًا]

وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بوجوب كونه كاذبًا إن كان متكلّمًا لنفسه. وذلك أنه يجب أن يكون قائلًا لم يزل: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نُوح: الآية ١] إلى ما شاكل ذلك من الأخبار. وقد عُلِم أن مخبر ذلك لم يحصل فيما لم يزل، فيجب كونه كاذبًا؛ لأن حقيقة الكاذب هو أن يُخبر عن الشيء على ما ليس به.

فإن قال: إنّ خبره عن إرسال نوح يُفيد فائدة واحدة، فإذا كان مستقبلًا قيل إنه أرسل نوحًا. وإذا حصل الإرسال قيل: إنا أرسلنا نوحًا. والكلام لا يتغيّر، كما يقولون لمثله في أنّ كونه عالمًا بأنه يخلق هو كونه عالمًا بأنه خالق، وإنما العبارة عنه تتغيّر.

قيل له: إنّ الخبر له صورة ونظام، لأنه جملة حروف يختلف نظامها وترتيبها، فالخبر عن المستقبل يستحيل كونه خبرًا عن الكائن وعن الماضي، ويفارق العلم الذي هو معنى واحد يتعلق بالمعلوم على حدٍّ واحد. والعبارة تختلف عنه في الاستقبال والحال والماضي. وإن كانت حاله لا تختلف العبارة عن الوقت، وإن كان المعنى لا يختلف. وقد بيّنّا ذلك في باب الصفات، فلا وجه لإعادته.

وذلك يُسقط ما تعلّقوا به.

فإنْ قالوا: إنّ ما ذكرتموه صحيح في الأخبار التي هي الحروف المنظومة، وإنما ادّعينا ما ذكرناه في الكلام القديم، وجوَّزناه في كونه متكلّمًا لنفسه أو في الكلام الذي هو معنًى في النفس؛ فإبطالكم ذلك بما أردتموه لا يصحّ.

قيل له: إنّا قد بينّا وسنبيّن إبطال القول بأنه متكلّم بكلام مخالف لهذا الكلام، فإذا صحّ ذلك فالذي ذكرناه الآن صحيح. فأمّا تعلقك بكلام قائمٍ في النفس فقد بيّنّا فساده من قبل، وذلك يُسقط اعتصامك به فيما ذكرناه.

[في بُطلان مقولة أن كلامه تعالى قائم في النفس]

وبعد: فلو ثبت معنى في النفس لم يخلُ من أن يكون معنًى واحدًا هو أمر ونهي وخبر، إلى سائر أقسام الكلام، أو معاني تطابق في حصرها وعددها الحروف التي هي عبارة عنها.

فإنْ قالوا بالأوّل، لزم في كل متكلّم وُجِد في قلبه ما قالوا إنه كلام، أنه يكون متكلّما بكل أقسام الكلام وضروبه، وألّا تتفاضل أحوالهم في كونهم متكلّمين. وفساد ذلك يُبطل هذا القول، فيجب كونه مُطابقًا للحدوث، وهذا

يوجب فيه من الصيغة والنظام واختلاف الحال عليه بكونه خبرًا عن مستقبل وكائن وماضٍ ما ذكرناه في الحروف. وذلك يبيّن أنّ تخليصهم من الأمر الذي ألزمناهم بذلك لا يصحّ.

[في الدلالة على أن القرآن الكريم حادث وليس قديم]

فإنْ قالوا: أليس من قولكم: إنه عزّ وجلّ خلق الذِّكر الذي هو القرآن قبل كل شيء، على ما رويّ عنه ﷺ أنه قال: «**كان الله تعالى ولا شيء ثم خلق الذِّكر**»[1]؛ فعلى أيِّ وجه تحملون أنتم قوله تعالى وعزّ: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾ [نُوح: الآية ١]، وتدفعون به كونه كذبًا يحمله على مثله؟

فإن قلنا: إنه متكلّم لم يزل، أوَليس من قولكم إنه عزّ وجلّ تكلّم بالقرآن أوّلًا وأثبته في اللَّوح المحفوظ[2] ثم أمر جبريل عليه السلام بإنزاله حالًا بعد حالٍ؟ أوَ ليس قد قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٠]، فحذف المقدمة؟ وكذلك يقول إنه جلّ وعزّ متكلِّم فيما لم يزل بأن أرسل نوحًا عليه السلام، وأقول بعده: إنا أرسلنا نوحًا ليخرج بذلك من كونه كذبًا.

قيل له: إن العقل قد دلّ على أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الذِّكر إلّا وهناك من ينتفع به من الأحياء، وإلا كان خلقه لذلك عبثًا؛ فقوله ﷺ: «**كان الله ولا شيء**» على ظاهره.

وقوله: ثم خلق الذِّكر، ليس فيه إنه لم يخلق معه وقبله مَنْ ينتفع بالذِّكر، فيجب حمله إذًا على ما قلناه. ولا يدلّ ذلك على أنه خلق القرآن قبل كل شيء أو معه، وإذا صح ذلك سقط ما ألزمناه إياه؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في جملة القرآن ما خلقه. وأمّا الإخبار عن الأنبياء عليهم السلام فكما كان، وإنما فعله

(١) راجع الحاشية (١) صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

(٢) اللوح المحفوظ: هو عبارة عن النفس الكلية الفلكية يسمَّى الفلك الأقصى. (الحكمة المتعالية ٨/ ٢٩٥). هو العقل الفعَّال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه تنطبع العلوم في عقول الناس. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٢٩١).

بعد كون هذه الأشياء، فليس في ظاهره أنه خلق كل الذِّكر قبل جميع هذه الأشياء، بل ليس في ظاهره أن الذِّكر المذكور هو القرآن دون أن يكون غيره من الكتب وغيرها. وقولنا: إنه فعل القرآن أولًا ثم أُنزل حالًا بعد حال، لا يدفع صحة ما قلناه من أنه أخبر عن إرساله نوحًا بعدما أرسله، فيكون الكلام صدقًا، وإنما يحمل قوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ﴾ [الأعراف: الآية ٥٠] وما شاكله على أنّ في الكلام حذفًا، للدليل الذي دلّ عليه من حيث عُلِم أنّ أهل الجنّة والنار لم يحصلوا فيهما؛ فالضرورة قادتنا إلى ما ذكرناه، وما لا ضرورة فيه يجب حمله على ظاهره.

على أنَّ جميع ما سأل عنه لو قلنا به لصحّ لنا تقدير مقدّمات فيه؛ لأنّ الكلام فِعله جلّ وعزّ عندنا، ويقع باختياره، فلا يمنع فيه النقصان والزيادة وحذف البعض من حيث يبين الدليل عنه، ولا يصح ذلك لهم لأنّه تعالى عندهم متكلّم لنفسه، فالزيادة والنقصان في كلامه لا يصح. وإذا ثبت ذلك لم يمكنهم تقدير حذف فيه، ليزول عنهم ما ألزمناهم من كونه كاذبًا بقوله: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا﴾ [نوح: الآية ١] وغيره من الأخبار الجارية هذا المجرى.

ويلزمهم في مثل قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴿٩٢﴾﴾ [الحِجر: الآية ٩٢] أن يكون متكلّمًا به، وقد سألهم أجمعين. وهذا يُوجب كونه كذبًا، وكذلك القول فيما يجري هذا المجرى من أخبار القرآن، وما قدَّمناه من قبل من أن طريق كونه متكلّمًا إثبات كلامه محلّ كونه متكلّمًا لنفسه؛ لأنّ كونه كذلك للنفس يقتضي استغناءه عن معنًى.

ومتى ثبت كونه متكلّمًا بمعنى يستحيل كونه كذلك للنفس؛ فالقول بأنه متكلّم لنفسه ـ والحال هذه ـ كالقول بأنه محرّك لنفسه. وسائر ما يذكره من الأدلّة السمعية على أن كلامه مُحدث، وأنّ القرآن الذي سمعه هو كلامه أو حكاية لكلامه، يبطل القول بأنه متكلّم لنفسه.

فصل في أنه لا يجوز أن يكون تعالى متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة

ما دلَلْنا من قبل على أن إثباته جلّ وعزّ متكلّمًا إثبات لكلامه، وأنه لا حال له، يختصّ بها يفيدها قولنا متكلّم، يُسقط هذا القول، ويبيّن أنه يجب أن

يكون متكلّمًا لمعنى، عند وجوده يجب أن يُوصف بذلك، وعند عدمه لا يجب ذلك فيه.

[في بيان أن وجود كلامه تعالى يثبت كونه متكلِّمًا]

يبيّن ذلك أن كل صفة مشتقّة من معنًى تُوجده وتفعله لا يجوز أن يكون مستحقًّا لها لا للنفس ولا لعلّة، نحو كونه مُحسنًا ومُنعمًا، إلى ما شاكله. فكذلك القول في كونه متكلّمًا. على أنّ ما دلَلْنا به على أنَّ كونه متكلّمًا للنفس يتناقض، يدلّ على أنّ كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة يتناقض أيضًا؛ لأنّا إنما حكمنا بذلك فيه لأنه يؤول إلى كونه متكلّمًا لمعنًى ولا لمعنًى. وهذا بأن يُوجب استحالة كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة أوْلى. على أنّ الصفة التي يجوز أن تستحق لا لمعنى لا بدّ من أن تفيد اختصاص الموصوف بحال تفارق بها غيرها، ليصح أن يعتبر من بعد أن يستحقّها لا لمعنى.

ومتى امتنع ذلك فيه بَطُل القول بأنه يستحق لا لمعنًى. وقد بينّا أنَّ المتكلّم لا يعلم متكلّمًا حتى يعلم كلامه. فكيف يُمكن أن يُقال إنه كذلك لا لمعنى! وطريق إثباته متكلّمًا هو إثبات الكلام دون غيره.

وبعد، فإنه لا يخلو من أن يكون ـ جلّ وعزّ ـ متكلّمًا بعد أن لم يحصل كذلك. أو كونه متكلّمًا واجبًا في كل حال، فإنْ وجب ذلك فيه في كل حال، فذلك يوجب كونه متكلّمًا لنفسه؛ لأنه لا يمكن أن يقال إنّ الذي يوجب كونه متكلّمًا أمرٌ سوى أداته؛ لأنه متى كان حاله في كونه متكلّمًا ما ذكرناه، فقد جرى كونه متكلّمًا مجرى سائر صفاته الذاتية؛ فلا يمكن أن يقال مع ذلك إنه متكلّم لا للنفس. وإنْ حصل متكلّمًا بعد أن لم يكن كذلك، فلا يخلو من وجهين: إمّا أن يجب ذلك فيه في حال حصوله متكلّمًا، كما نقوله في كونه مدركًا، أو يجوز أن يحصل كذلك بعد ما لم يكن بهذه الصفة. فإن كان حكمه ما ذكرته أوّلًا فيجب أن يكون هناك أمرٌ يوجب كونه متكلّمًا لا يتعلق بغيره، فيُراعى في صحّته وجود حال ذلك الغير أو عدمه. وقد بيّنّا من قبلُ أنَّ كون المتكلّم متكلّمًا لا يتعلق بوجود غيره، ولا كونه آمرًا وناهيًا ومتكلّمًا فيها. وهذا يوجب أن يكون متكلّمًا بكلام مُحْدَث.

[في بيان كونه متكلِّمًا لمعنى]

على أنَّ كونه متكلّمًا لا لمعنًى في أنه يوجب كونه متكلّمًا بسائر الكلام وضروبه، ككونه متكلّمًا للنفس؛ لأنه لا وجه يقتضي كونه متكلّمًا بقسم دون قسم، إذا كان متكلّمًا لا لمعنًى. وفي بطلان ذلك بما قدَّمناه فساده دلالةً على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لا لمعنًى مُحدث، فيحصل متكلّمًا بحسب ما يختاره من الكلام، كما نقوله في سائر صفات الأفعال.

على أنّه لو كان متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة لم يكن بأن يتكلّم في حالٍ بأوْلى من أن يتكلّم في حالٍ أُخرى؛ لأنّ الكلام لا يتعلق بوجود غيره، على ما بيَّنّاه. ولو كان كذلك لم يصح وصفه بالقدرة على أن يأمر وينهى ويكلّم غير من كلَّمه وأمره ونهاه. وفي فساد ذلك لما قدَّمتاه دلالة على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لا لنفسه ولا لعلّة. وأكثر ما قدَّمناه من الأدلّة على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا لنفسه. وما يدلّ على أنه لا يجوز أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم يُبطل هذا القول، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فصل في إبطال القول بأنه سبحانه وتعالى متكلّم بكلامٍ قديم

[في بيان أن كلامه تعالى من جنس كلامنا فيجب القضاء بحدوثه]

إن الذي يحتاج أن يتكلّف بيانه: أنّ الكلام الذي بيّنّا أنه كلامه ـ تعالى ذكره ـ لا يجوز أن يكون إلّا مُحدثًا.

فأمّا قول مَنْ أثبت له كلامًا مخالفًا لذلك مما يبيّن به من غيره، فإنما يجب أن يتكلّم في أن إثبات ذلك لا يصحّ، لا في كونه قديمًا أو محدثًا؛ لأنّ الكلام في ذلك إنما يصح في موجود معقول فينظر في وجوده: هل له أوّل؟ أوْ لا أوّل له؟ فأما إذا لم يثبت الوجود أصلًا فالكلام في قدمه أو حدوثه مُحال. ونحن نُفرد لذلك بابًا آخر إن شاء الله.

والذي يدلّ على حدوث كلامه، الذي ثبت أنه كلام له، أنّ الكلام على ما قدَّمناه لا يكون إلّا حروفًا منظومة وأصواتًا مقطوعة، وقد ثبت فيما هذه حاله أنه مُحدث، لجواز العدم عليه، على ما بيّنّاه في حدوث الأعراض.

فإذا صحّ أنّ كلامه تعالى من جنس هذا الكلام، فتجب استحالة قُدمه، لأنّ كل مثلين استحال في أحدهما أن يكون قديمًا فيجب أن يستحيل في الآخر، لأنّ من حقِّ القديم أن يكون قديمًا لنفسه، مما شاركه في جنسه، فيجب كونه قديمًا. فإذا ثبت كون كلامه من جنس كلامنا وجب القضاء بحدوثه، كما يجب القضاء بحدوث إحسانه وإنعامه.

وبعد، فإنّ الكلام في الحقيقة يجب أن يُدرك عند الوجود، وقد عَلِمْنا أنَّ هذا الكلام مما لا يصح أن ينتفي؛ لأنه يُدْرَك في حالٍ واحدة، ثم لا يُدْرِك سلامة الحاسّة وارتفاع الموانع، فيجب كونه محدثًا؛ لأنّ ما استحال وجوده إلّا وقتًا واحدًا فكونه قديمًا مُحال.

[في الدلالة على كون كلامه تعالى مُحْدَثًا]

على أنّا قد بيّنّا فيما قبل أنّ الكلام يختصّ المحل ويستحيل وجوده إلّا فيه، وثبوت ذلك فيه يحيل كونه قديمًا، لأنّ المُحال قد ثبت حدوثها فما يحتاج في الوجود إليها بأن يكون محدثًا أوْلى.

على أنّ من حق الكلام أن يترتّب في الحدوث حتى يكون مفيدًا وحادثًا، على الوجه الذي يكون كلامًا؛ لأن قول القائل: «قام زيد» متى لم تحدث حروفه على هذا الوجه، لم يكن بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «ديزًا» أو «يزدًا». ولا بأن يكون «قام» بأوْلى من أن يكون «ماق». ولذلك قلنا: إن من حقِّ الكلام أن يكون حروفًا منظومة ضربًا من النظام. وما وقع في حالٍ واحدة لا يصحّ فيه، فيجب ألّا يكون إلّا حادثًا؛ لأن كونه قديمًا يمنع من اختصاصه بالوجه الذي [إذا] حدث كان كلامًا، ويُخرجه من كونه معقولًا، ويُحيل كونه مفيدًا، فيجب إذن كونه محدثًا.

وما قدَّمناه من أن إضافة الكلام إلى المتكلّم لا تكون إلّا من حيث فعله، يمنع من كونه كلامه تعالى قديمًا، كما يمنع من كون الإحسان والإنعام قديمًا.

على أنَّ تجويز كلام قديم من جنس هذا الكلام يوجب تجويز جسم قديم من جنس هذه الأجسام، وتجويز ذلك يُبطل طريق معرفة حدوث الأجسام؛

وذلك يؤدّي إلى ألّا تصحّ معرفة القديم تعالى أصلًا فضلًا عن كلامه، ويوجب ذلك تجويز حركة قديمة من جنس الحركات المُحدثة، وإثبات معانٍ من جنس الأعراض كلّها قديمة معه. وفي هذا فساد الطريق إلى معرفة حدوث الأعراض والأجسام والقديم.

على أنه إذا جاز كون القرآن قديمًا مع كونه أشياء كثيرة مختلفة متجزئة متبعّضة، فما الذي يمنع من كون الإنسان على ما يختصّ به من التركيب والتصوير قديمًا.

[في بيان أن كلام الله لو كان قديمًا مثله لوجب أن يكون إلـهًا]

على أنه سبحانه قد ثبت كونه قادرًا على إحداث الكلام وإيجاده، فلو أحدث ما يقدر عليه ما كان يختصّ إلا لمثل صفة القرآن؛ فيجب كون القرآن لنفسه محدثًا، وما قدّمناه من استحالة كون متكلّم لم يزل يوجب كون القرآن محدثًا أيضًا.

على أنه قد ثبت أنّ القرآن غير الله تعالى، لأنه يختصّ بصفات تستحيل على الله؛ لأنّه متجزّىء متبعّض، له ثلثٌ وربع، مدرك مسموع، محكم مفصّل، أمرٌ ونهي، ووعدٌ ووعيد. وقد تعبّدنا بتلاوته وحفظه؛ وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، وما يصح على القديم سبحانه من كونه قادرًا عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا يستحيل عليه، وذلك يُوجب كونه مخالفًا للقديم عزّ وجلّ، فبأن يكون غير إلـه أوْلى، وإذا صحّ ذلك فيه وجب كونه محدثًا لأُمور:

منها: أنه لو كان قديمًا لوجب كونه مثلًا له تعالى؛ لأن القديم قديم لنفسه. وما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مثلًا له في سائر ما يختصّ به من الصفات، وهذا يُوجب كونه إلـهًا. وعلى هذه الطريقة قال شيوخنا رحمهم الله: إنّ كلامه تعالى لو كان قديمًا لوجب كونه إلـهاً.

وقد بيّنّا في باب الصفات أن القديم قديمٌ لنفسه، وأنّ ما شاركه في هذه الصفة فيجب كونه مشاركًا له في سائر الصّفات الذاتية.

ودلَّلْنا على أنّ كون الشيء مثلًا لغيره في صفة نفسه ومخالفًا له من وجهٍ آخر يستحيل، فإذا صحّ ذلك ثبت أنّ كونه قديمًا يقتضي كونه مُشاركًا لله عزّ وجلّ في سائر الصّفات التي لأجل اختصاصه بها وجب كونه إلـهاً. وهذا يُوجب كون كلامه تعالى إلـهًا. وسنستقصي ذلك بزياداته من بعد إن شاء الله.

ومنها: أنّ ما خالف القديم عزّ وجلّ في بعض صفاته الذاتية، فتجب استحالة كونه قديمًا، وذلك يُوجب حدوث كلام الله سبحانه.

ومنها: أنّ ما ثبت كونه مخالفًا لله تعالى وغير إلـه، فلا خلاف أنه مُحدث. وإنما قال بعضهم: إنّ القرآن هو الله، وقال آخرون: هو بعضه. وقال قوم: إنه ليس بغيرٍ له.

فأمّا إذا ثبت كونه غير إلـه ومخالفًا، فلا شكّ في حدوثه على لسان الأُمّة بأسرها.

[في بيان أن الآيات القرآنية تثبت أن القرآن محدث]

على أنّ كتاب الله جلّ وعزّ يدلّ على حدوث كلامه؛ لأنه تعالى قال بعد أن بيَّن أن الذِّكر هو القرآن بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَـٰهُ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٥٠]، وقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يٓس: الآية ٦٩] أنّ الذِّكر محدث بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢]، ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَـٰنِ مُحْدَثٍ﴾ [الشعراء: الآية ٥]، وهذا نصّ في حدوث كلامه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إن الآية ليست على ظاهرها، لأنّ الذِّكر لا يجوز الإتيان عليه لأنه عرض؛ ولأنّ البقاء يستحيل عليه، فيجب أن يكون المراد بالذِّكر سواه، وهذا يُبطل دليلكم.

وذلك أنّ المراد به لو كان غيره، نحو مَنْ يحمله مِنَ الملائكة، أو ما كتب فيه لما صحّ قوله: ﴿إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٢]، ولا قوله:

﴿إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام: الآية ٤] ولا يجب، إذا لم يصح على القرآن الإتيان أن يُصرف إلى أن المراد به غيره. بل يجب حمله على أنه وصف بذلك مجازًا كما يقول القائل، وقد وردت عليه رسالة غيره: جاءني كلام فلان وخطابه.

فإن قال: إذا كان الكلام لا يبقى، فكيف يصحّ ذلك فيه؟

قيل له: إنّ حمل الأمر على أن الذي أتاهم حكاية كلامه، فيجب أن يكون كلامه أيضًا حادثًا؛ لأن القديم لا يحكي بالمحدث، من حيث وجب كون الحكاية مثل المحكيّ، على ما نبيّنه.

وإنْ حمل الأمر على كلامه تعالى فصحيح، لأنّه لا يمتنع أن يحدثه سبحانه بحيث يسمع، فيُوصف بأنه أتاهم كلامه تعالى.

فعلى الوجوه كلّها الدلالة مستقيمة، وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ﴾ [هُود: الآية ١٧] يوجب حدوثه؛ لأنّ ما تقدَّمه غيره لا يكون قديمًا.

وليس لهم أن يحملوا ذلك على أنّ المراد به العبارة عن كلام الله عزّ وجلّ، ويزعموا أنّ ذلك مُحدث، وأنّ الكلام القديم سواه. وذلك أنّا قد بيّنّا أنه لا يصحّ إثبات كلام سوى هذا الجنس المعقول، فيجب إذن حمل الكلام على ظاهره.

[في بيان أن صفات القرآن تثبت حدوثه]

وقد دلّ تعالى على حدوثه بقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزَاب: الآية ٣٧]، فصرَّح بأن أمره مفعول. وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، والمدبّر لا يكون إلّا حادثًا. وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزَاب: الآية ٣٨]، والمَقدور إذا وُصِف به الموجود فإنما يعني به أنه وُجِد عن قدرة قادر. ويحتمل أن يريد به أنّ الأمر كان قبل إحداثه إيّاه قدرًا مقدورًا، وكل ذلك يبيّن حدوثه.

على أنه تعالى قال: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الزمر: الآية ٢٣]، وقال: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٥]. فلا يجوز أن يُوصف بذلك إلّا وهو مُحدث؛ لأن وصف الشيء بأنه حديث أبلغ من وصفه بأنه محدث في الدلالة على وجوده بعد أنْ لم يكن. وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هُود: الآية ١] يدلّ على حدوثه؛ لأنّ إحكام الشيء يقتضي حدوثه على وجهٍ مخصوص. وكذلك وصفه سبحانه القرآن بأنه محكم متشابه يقتضي منه حدوثه. وكذلك وصفه بأنه مفصل وموصل، وبأنه جعله عربيًّا، وأنه جعله هدًى للناس وبيانًا وشفاء ودلالة على نبوّة نبيِّه ﷺ ومعجزًا، إلى كل ما شاكله من صفاته الجارية هذا المجرى، لأنها أجمع تقتضي حدوثه على وجهٍ مخصوص ليصح كونه بهذه الصفات.

[في الأدلة القرآنية التي تؤكد أن القرآن ليس قديمًا]

وكل ما ورد في كتاب الله عزّ وجلّ مما يدلّ على أنّ الله تعالى يغيّر القرآن أو بعضه، أو يقدر عليه، أو يبدّله بغيره، أو يقدر على مثله، أو يأتي بمثله، أو يجتزىء منه؛ كقوله: ﴿لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا﴾ [الكهف: الآية ١٠٩] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ﴾ [لقمان: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٠٦] إلى ما شاكلها، يدلّ على حدوثه؛ لأنّ كل هذه الصفات تستحيل على القديم تعالى، وما ثبت من تحدِّيه العرب وتقريعه ﷺ إيّاهم بالعجز عن مثله يقتضي حدوثه؛ لأنّ التحدّي بالقديم يستحيل، ولذلك قال: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ إِن كَانُواْ صَٰدِقِينَ ٣٤﴾ [الطُور: الآية ٣٤]؛ لأنه لا يجوز أن يقرعهم بالعجز عمّا يستحيل وقوعه من كل قادر ومحدث؛ لأن ذلك إنما يصح فيما تتفاضل أحوال القادرين فيه ويتقدم بعضهم بعضًا فيه.

[في بيان أن ورود أفعال الكلام في القرآن تؤكد حدوثه]

وكذلك كل ما في كتاب الله مما يدلّ على أنه متكلّم من بعد يدلّ على حدوث كلامه، نحو قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٩٢﴾ [الحِجر: الآية ٩٢]؛ لأنه إذا كان أنزله مثل ما يفعله من السؤال، فيجب كونه محدثًا.

وقوله سبحانه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النِّساء: الآية ١٦٤] يدلّ على حدوث كلامه؛ لأن كلَّم يقتضي أنه أحدث كلامًا كلَّم به غيره، كقول القائل حرَّك، وسكن. وقوله تعالى: ﴿تَكۡلِيمًا﴾ [النِّساء: الآية ١٦٤] يقتضي أن ما كلَّم به غيره حادث، لأنّ المصادر لا تكون إلّا حادثة.

وقوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ [العَلق: الآية ١] يقتضي حدوث ما يقرؤه؛ لأنه كأنه الذي خلقه، وأشارَ به إلى ما تقدم ذِكره من الاسم الذي أمر بقراءته.

وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٤٠﴾ [النحل: الآية ٤٠]، يدلّ على حدوث القول من حيث علقه بالإرادة وأدخل عليها «إذا» المُنْبِئة عن الاستقبال، ومن حيث قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾ [النحل: الآية ٤٠] وهذا يُؤذن بكونه مستقبلًا؛ كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٤] من حيث يبيّن أن المكون يحصل عقيبه؛ لأن ما يعاقبه المحدث لا يكون إلا محدثًا، فظاهر ذلك يقتضي حدوثه من هذه الجهات، لو ثبت له قول في الحقيقة تكون به الأشياء. وقوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: الآية ٣٠] يوجب حدوث «النداء» لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه.

[في بيان أن أفعال الخطاب والأمر والنهي في القرآن تقتضي حدوثه]

على أنّ كونه تعالى مخاطبًا بكلامه وآمرًا وناهيًا يقتضي حدوثه؛ لأن ذلك أجمع إنما يختصّ بهذه الصّفات، متى حدث من جهته على وجهٍ مخصوص، على ما دللنا عليه في باب الإرادة، حيث بيّنّا أن الكلام إنما يكون أمرًا وخطابًا لوقوعه على بعض الوجوه بقصد القاصد إليه.

على أنه لو كان قديمًا لما صحّ فيه الزيادة والنقصان؛ لأنّ هذا المعنى إنما يصحّ في المحدث الذي يستحسن ويقدر مُحدثه على أمثاله. ولو لم يصح ذلك

فيه لأدّى إلى ألّا يوصف بالقدرة على أن يكلّف غير من كلَّفه من الخلق، وأن يريد من كلّفه على تكليفه تكليفًا سواه. وهذا يوجب تعجيزه تعالى، ولا خلاف من الأُمّة في أن هذا القول كفرٌ مِنْ قائله.

وقد بيّنّا في باب الإرادة(١) أنّ هذا الكلام لا يرجع علينا في العلم بما يُغني عن إعادة القول فيه.

[في إثبات بعض الأحاديث الشريفة التي تُثبت حدوث القرآن]

وما رُوِيَ عن رسول الله من قوله: «**كان الله ولا شيء، ثم خلق الذِّكر**»(٢). وقوله: «**ما خلق الله عزّ وجلّ من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي في البقرة**»(١)، يدلّ على حدوث القرآن.

وما رُوي أنّه قال: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدوّ مخافة أن تناله أيديهم**»(٣)، يدلّ على حدوثه.

وما رُوي أنه تعالى خلق التوراة بيده(٤) ـ إن صح ـ فهو يدلّ على حدوث كلامه. ويحمل ذلك على أنه ذكر «اليد» تأكيدًا في إضافته إلى أنّه هو الذي تولّى إحداثه بحسب ما عَلِمه من المصالح، ولم يَكِل الأمر فيه إلى غيره.

على أنه لا خلاف بين الصَّحابة أن القرآن فِعل الله سبحانه، وأنه أظهره على رسوله صلّى الله عليه ليُنْبئه به من غيره، ويدلّ به على نبوّته. وإنّما كانت الكفار تقول: إنه صلّى الله عليه هو المُحدث للقرآن، فلا يدلّ على ما عليه من كونه رسولًا لله تعالى.

---

(١) هو الجزء السادس (٢) من هذه الموسوعة.

(٢) راجع الحاشية (١) ص ٧٩ من هذا الجزء.

(٣) رواه ابن بطة في الإبانة الكبرى (١١٦/٥) من حديث ابن عمر عن النبي ﷺ.

(٤) رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده (٨/١٣) عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «احتجّ آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا وأخرجتنا من الجنة بذنبك. قال له آدم: يا موسى اصطفاك الله وخطّ لك التوراة بيده، لِمَ تلومني على أمر قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحجَّ آدم موسى».

وأمّا أن يدعى على أحدٍ منهم أنه كان يدعى أنه ليس بفعلٍ لأحد فمُحال، وما ثبت عن الأُمّة أنهم يقولون: «ربّ طٰه، وياسين، والقرآن العظيم». يدلّ على حدوثه؛ لأن ربَّ الشيء مالكه، والمملوك لا يكون إلّا بما يصحّ التصرّف فيه بإحداثه أو إحداث غيره فيه.

[في بيان أن كون كلامه تعالى مفيدًا يقتضي المواضعة والمواضعة حادثة]

على أنّ الناس اختلفوا في القرآن، فمنهم مَنْ قال: إنه نفسه كلامه تعالى، وهذا يُوجب حدوثه في المحال التي يوجد فيها، ويوجب حدوثه، ويلزم فيه مذهب النصارى في التحدّي وغيره.

ومنهم من قال: إنه حكاية لكلامه، وهذا يوجب كون المحكيّ مثله؛ لأنّ الشيء لا يجوز أن يحكي بالكلام وليس بمثل له، ولولا أنّ ذلك كذلك لصحّ أن يكون الكلام حكاية لذات القديم تعالى، وهذا يوجب حدوثه أيضًا.

فأمّا حكاية كلام الإنسان بالفارسية كلام غيره بالعربية فمجاز؛ لأن حقيقة الحكاية ما قدَّمناه. ولو كان حقيقة لم يعترض الكلام؛ لأنه إنما تُحكى بالفارسية العربية إذا تواضع الناس فيها على معنًى واحد، وذلك يوجب فيه الحدوث أيضًا. على أنّ وجوب كون كلام الله تعالى مفيدًا يقتضي حدوثه؛ لأن الكلام لا يكون مفيدًا إلّا وقد تقدَّمت المواضعة عليه، وإلا كانت حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف.

يبيّن ذلك أنّ بقاء الشيء يمنع من صحة المواضعة عليه واستمرار عدمه كمثل؛ فيجب أن يكون من شرط صحة المواضعة عليه أن يكون جاريًا على وجهٍ مخصوص، على ما بيّنّاه في أصول الفقه[1]. فإذا صحّ ذلك وتعلّقت الفائدة بالمواضعة، وكان من شرطها كون الشيء حادثًا، فيجب كون القرآن

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مُحدثًا. على أنه إنما يجوز كونه عربيًا من حيث ثبت أن العرب تكلَّمت به أولًا على الوجه الذي تواضعت عليه به، فإذا عُلِم أنَّ كل كلمة منه من جنس ما تكلَّمت به العرب، فلو جاز مع ذلك أن يقال: إنه سبحانه إذا كان كلامًا له لم يكن محدثًا، جاز مثل ذلك في كلامنا أيضًا، وهذا يوجب أنّ كلام العباد ليس بمحدث أيضًا، على وضوح فساده.

على أنّ كونه تعالى متكلّمًا بهذا الكلام لم يزل يوجب صفة نقص؛ لأن من تكلّم بذلك من غير أن يستفيد به الحفظ أو غيره، أو يفيد غيره المراد به، حلّ في كونه منقوصًا محل كونه مريدًا للقبيح، وكونه جاهلًا. وقد بيّنّا أن إثباته تعالى على صفة نقص لا يصحّ على وجه، فيجب كون كلامه محدثًا في الوقت الذي قد أوجد مَنْ يستفيده، على ما نذهب إليه في هذا الباب.

[في أنه تعالى قد أنعم بالقرآن، والإنعام لا يكون إلا حادثًا]

على أنّا قد بيّنّا أن أمر الآمر غيره بالفعل إنما يُحسن إذا كان المأمور يفهم ذلك، أو يتمكّن من فهمه، أو المتحمّل لأمرٍ يكون بهذه الصفة. فأمّا على غير هذا الوجه، فإنه قبيح، والآمر به كالجاهل في أنه على صفة نقص، فكيف يصحّ وصفه تعالى فيما لم يزل بأنه آمرٌ أو ناهٍ، وذلك يوجب حدوث كلامه تعالى.

على أنه لو لم يكن محدثًا لم يكن تعالى مُنْعمًا علينا بالقرآن، ولا على رسوله ﷺ، ولما صحَّ أن يقول تعالى على وجه الامتنان لرسوله صلّى الله عليه: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: الآية ٨٧]؛ لأن المُنعم إنما يصحّ أن يُنعم بما يُحدثه أو يجري مجرى الحادث من جهته، فكيف يصح القول بأنه قديم، وكيف يقول تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣] مع كونه قديمًا، والقديم قد ثبت أنه لا يجوز وقوعه على وجهٍ يكون حقًّا أو باطلًا. وكيف يقول تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: الآية ٤٨]، ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴿٤﴾﴾ [آل عمران: الآيتان ٣، ٤] مع كون جميعه قديمًا، وكيف يوصف بأنه من عند الله

مع كونه قديمًا، والقديم يستحيل كونه من عند غيره. وكيف يجوز أن يقول تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النّساء: الآية ٨٢]، وهو قديم.

على أنّ الإجماع في أنّ الله عزّ وجلّ أمر بعد ما لم يكن كذلك، فيجب كون أوامره ونواهيه وسائر خطابه حادثًا.

[في بيان ما ورد في القرآن من آيات تدل على حدوثه]

على أنه لو جاز القول بأنّ القرآن قديم ليس بمحدث لجاز مثله في كتاب الله؛ لأنّ حالهما سواء في أنهما بالمواضعة يفيدان، فإنْ جاز ليجوزنّ قدم الآخر. على أنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرّعد: الآية ١٦] يدلّ على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه، بعموم الآية. ولولا قيام الدّلالة على إخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله في العموم، ولا دلالة تُوجب إخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه.

فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ﴾ [الحديد: الآية ٣] يدلّ على حدوث القرآن؛ لأنه لو كان قديمًا لما صحّ كونه تعالى أوّلًا، ولا قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية ٣٨] يدلّ على حدوثه، وأنه اختار إحداثه على هذا الوجه.

وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: الآية ٤٤] يدلّ على حدوثه؛ لأنّ القديم لا يصح أن يبيّن معناه بالكلام.

وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: الآية ٣] يجب حدوثه؛ لأنّ الجعل والفعل سواء في الحقيقة. وكل ذلك وما شاكله يدلّ على حدوث القرآن، ونبيّن من بعد أنه مخلوق[1] في فصل مُفرد.

---

(١) المخلوق: يقول القاضي عبد الجبار: المخلوق هو الفعل المقدَّر بالغرض والدَّاعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٨). وأما عند البزدوي فالمخلوق ما هو غير الله تعالى. (أصول الدين للبزدوي ص ٦١).

فصل على الكلابيَّة[(١)] في إبطال قولهم إنه تعالى متكلّم لم يزل بكلام مخالف لكلامنا

[في بيان وجوب كون كلامه تعالى من جنس كلامنا]

قد بيّنّا من قبل حقيقة الكلام وما يبيّن به من غيره، وأبطلنا القول بأنه جنس غير هذا المعقول، فإذا ثبت ذلك، فمن قال: إنه تعالى متكلم بكلام مخالف لكلامنا فيما به بان الكلام من غيره، فقد أثبت ما لا يعقل، وهو بمنزلة من أثبت لله تعالى حركة مخالفة لما نعقله من الحركات ولونًا مخالفًا للألوان المعقولة، في أنه لم يثبت لله كلامًا في الحقيقة البتّة. وإنه بقوله: إنه مخالف لكلامنا فيما يبيّن به من غيره قد نفى ما أثبت، فهو في الحقيقة ما أثبت الله تعالى كلامًا في الحقيقة ألبتّة.

وقد بيّنّا أنه لا يمكنهم القول بأنه من حيث أفاد مراد المتكلّم إذا أنبأ عن مثل ما يُنبىء عنه كلامها يجب كونه كلامًا، وبيّنّا أنّ ما به ينفصل الكلام من غيره لا يصح أن يكون ما قالوه.

هذا لو صحّ قولهم: إنه يفيد مراد القديم عزّ وجلّ، فكيف ونحن نبيّن بطلانه. وفي بطلانه سقوط السؤال.

فإن قال: إذا جاز كونه تعالى متكلّمًا مخالفًا لسائر المتكلّمين، فهلّا جاز إثبات كلام له مخالف للكلام في الشاهد، فإذا لم يكن الكلام الأوّل متناقضًا، فكذلك في الثاني.

قيل له: إنّ من حقّ الكلام إذا تعقّبه من الكلام ما ينفي حقيقة الأوّل أن تتناقض، ومتى لم يؤثّر القول الثاني في حقيقة الأوّل وجبت صحتها؛ فقولنا: إنه تعالى متكلّم يفيد أنه فعل الكلام. وقولنا: مخالف للمتكلّمين، يفيد أن ذاته مخالفة لذواتهم، وذلك متّفق غير منتقض. وقولنا: كلام متى كان مفيدًا، فإنما

---

(١) الكُلابية: هم أتباع عبد الله بن سعيد بن كُلاب، أول مَن عُرِف عنه أن كلام الله قديم. (المحيط بالتكليف ص ٣٧٧ و٤٢٩).

يفيد كونه حروفًا منظومة، ومن حقِّ الحروف أن تكون أجناسًا متماثلة، فإذا قيل بعده: إنه مخالف لسائر الكلام، اقتضى أنه ليس بحروف منظومة، وهذا متناقض كما ترى.

يبيّن صحة ما قلناه قول الكل: إنه تعالى ذكره فاعل لا يشبه الفاعلين، وإن امتنع القول بأنّ فعله مخالف للأفعال. وكذلك نقول: إنه مُنْعم مُحسن متفضّل مخالف للمنعمين. وإن استحال القول بأن نعمته وإحسانه مخالف للنّعمة والإحسان المعقولين فيما بيننا. وكذلك القول فيما قدَّمناه، وبهذا نُجيب عن نظائر هذه المسائل، نحو قولهم: إذا جاز كونه قادرًا عالمًا حيًّا مخالفًا لمن يوصف بذلك فيما بيننا، فهلّا جاز أن نثبت له كلامًا مخالفًا للكلام فيما بيننا، إلى ما شاكل ذلك.

[في الدلالة على أن كلامه تعالى ليس مخالف لكلامنا]

فإن قال: إنّ الكلام أجناس مختلفة، فقد يصح أن يثبت فيما بيننا كلام مخالف بكلامٍ آخر. إذا كانت الحروف التي انتظم منها أحدهما غير الحروف التي انتظم منها الآخر. فهلّا جاز أن نثبت له كلامًا مخالفًا لجملة الكلام في الشاهد.

ففارق هذا ما نبطل به قول المجسمة[١]: إنه تعالى جسمٌ لا كالأجسام؛ لأن الأجسام تأتلف من جنسٍ واحد.

قيل له: إنّ الأمر في الكلام، وإنْ كان كما قلته من أنه من أجناس من الحروف مختلفة، فإثبات ما يخرج من جنسها أجمع في أنه تجاهل بمنزلة إثبات جوهر يخرج من صفة الجواهر، وإنْ كان جنسًا واحدًا.

يبيّن ذلك أنه لا يجوز أن نثبت له تعالى لونًا مخالفًا للألوان المعقولة، وحركة مخالفة للحركات، كما لا يجوز أن نثبت جسمًا بخلاف صفة

---

(١) اسم يطلق على عامَّة الفِرَق التي قالت بتجسيم الله تعالى. وهم يشبهون الله بخلقه، ويثبتون له مكانًا. (تبصرة العوام ص ٧٥ ـ ٨٦؛ الفَرق بين الفِرَق ص ١٣٨ ـ ١٤٠؛ مقالات الإسلاميين ص ٢٥٧؛ الفِرَق المفترقة ص ٧٦).

الأجسام المعقولة، ولا يجوز أن نفصل بينهما بأنّ الجسم جنس واحد، وليس كذلك اللون والحركة، ولذلك لا يجوز أن يقال: إن إحسانه يخالف المعقول من الإحسان، وأنّ ذلك يصحّ فيه من حيث كان الإحسان تختلف أجناسه.

[في بيان كون كلامه حروفًا منظومة وأصوات مقطعة كحال كلامنا]

فإن قال: إذا صحّ عندكم أن يكون في مقدوره تعالى لون مخالف لهذه الألوان المعقولة، ولم يوجب ذلك التجاهل، فجوّزوا إثبات كلام مخالف للكلام المعقول في الشاهد.

قيل له: إنّ ما أجزناه في اللّون لم يخرج به عن طريقه المعقول؛ لأنّا نقول: إنه يصير هيئة للمحل، وأنه بالعكس من هذه الألوان من حيث علمنا أنها متضادّة، وهي تشترك في أنها هيئة للمحل، فلا يمتنع جواز ضدٍّ لها آخر يجري أمره معها مجرى حال بعضها مع بعض.

وإن طالبنا السائل بإثبات ضدّ لأجناس الكلام يدرك ويسمع على مثال ما قلناه في اللّون فلا قدح له فيه؛ لأنّا إن أجبناه إليه لم يوجب صحة قوله في أن كلامه تعالى مخالف لكلامنا في كونه حروفًا منظومة وأصواتًا مقطّعة، فكيف وذلك لا يصح؛ لأنّ أجناس الحروف في مقدورنا، ومن حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على نوعه وضدّه، فلو كان في المقدور حرف مخالف لما نعقله لأمكننا إيجاده. وتعذّر ذلك يبيّن مخالفة الكلام للّون. وإنما جاز ذلك اللون لأنّا لا نقدر عليه، فلم يبعد عندنا كون ضدٌّ له في مقدور القديم تعالى وإن لم يفعله؛ لأنه لم يحصل ما يوجب اختياره له.

فإن قال: إذا صحّ إثبات قديم ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولم يوجب ذلك التجاهل، فغير ممتنع إثبات كلام قديم مخالف للكلام المعقول.

قيل له: إنّ الشيء لم يكن معقولًا من حيث كان جوهرًا أو عرضًا؛ وإنما يجب أن يثبت على ما يقتضي الدليل إثباته، وقد دلّت الدلالة على إثبات قديم تنتهي الحوادث إليه، لولاه لما صحّ إثبات الحوادث، فأثبتناه على أحوال معقولة، وهي كونه قادرًا عالمًا حيًّا سميعًا بصيرًا مُدركًا، ونفينا عنه أحوالًا معقولة، لم نثبته إلّا على وجه معقول. وليس كذلك قولك إذا أثبت كلامًا ليس بحروف ولا أصوات، فقولك بائن من قولنا في هذا الباب.

فإن قال: إنّي أثبت معنًى معقولًا الدّليل؛ وإن لم يكن حروفًا منظومة وأختار أن أُسمِّيه كلامًا؛ لأنّ الأسماء لا اعتبار بها، فقولي في ذلك كقولكم في إثبات القديم تعالى.

قيل له: إنّ الدليل إنما يدلّ على ما يعقل، فمتى دفعناك عن كون ما أثبتّه من الكلام معقولًا لم يمكنك أن تدخله في جملة المعقولات، وأن تدّعي قيام الدلالة عليه؛ لأنّ ذلك يصح أن يدّعيه كل مَنْ بلغ في التجاهل كل نهاية.

وبعد، فإن ما تدّعيه دليلًا سنبيّن فساده من بعد، وذلك يُبطل ما توهّمه.

وبعد، فلو جاز ما قاله لصح للمجسّم أن يدّعيه جسمًا، على خلاف الوجه المعقول، ويزعم أنّ الذي يصحّح ذلك قيام الدلالة، ولصحّ أن يثبت له لونٌ ورائحة وكون مخالفة للمعقول منها في الشاهد، بل كان يجب صحة ما تقوله النصارى من أنّ له ابنًا على خلاف ما يعقل، وأنّ كلامه ابنه. بل كان يجب أن يصح ما يدعونه في الاتحاد. فإذا بَطُل كل ذلك لكونه غير معقول، فيجب بطلان ما قالوه أيضًا في الكلام.

[في بيان أن ليس هناك أدلة على أن كلامه تعالى مُخالِف لكلامنا]

فإن قال: إذا جاز على طريقة شيخكم أبي هاشم أن تثبتوه تعالى على حالة في ذاته تقتضي كونه عالمًا قديمًا قادرًا حيًّا سميعًا بصيرًا فيما لم يزل؛

وإن لم يكن معقولًا، بأكثر من أنّ الدليل اقتضاه، فجوّزوا لنا ما قلناه في الكلام.

قيل له: إنّا لم نُثْبِته على ما يختصّ به في ذاته إلّا على الوجه الذي تثبت سائر الذوات عليه؛ لأنّا إنما نثبت المحدث على ما يختصّ به في ذاته لاختصاصه بما يختصّ به من الأحكام. وبمثل ذلك تثبت أحوال الحيّ فيما بيننا؛ لأنّا لصحة الفعل منه نثبته على حالٍ معقولة، وهو كونه قادرًا، فكذلك إذا عَلِمنا وجوب وجوده ـ تعالى ذكره ـ قادرًا عالمًا فيما لم يزل، عَلِمْنا أن المقتضى لذلك هو ما يختصّ به في ذاته، مما يبيّن به من سائر الذوات. فقد صحّ أن ما قلناه في ذلك لا يمكن دفعه، وأنّ دافعه كدافع سائر ما يعلم بالدّليل في الشاهد، وليس كذلك ما قالوه في الكلام؛ لأنهم لم يبيّنوا له حكمًا معقولًا توصّلوا به إلى ما يختصّ به في ذاته؛ فقولهم في ذلك بمنزلة قول مَنْ أثبت له كونًا ولونًا وجسمًا مخالفًا لهذه للأُمور المعقولة في الشاهد.

وبعد، فإذا ثبت أنه لا دليل لهم على ما أثبتوه فارق حالهم حالنا فيما سألوا عنه.

فإن قالوا: إنّا نثبت كلامه بدلالة وجود إفهامه معناه بالعبارات التي نسمعها؛ فالعبارات الموضوعة للإفهام تقتضي إثبات كلام له، كما أنّ صحة الفعل تقتضي كونه قادرًا.

قيل له: لو اقتضت العبارات ما قلته فيه تعالى لاقتضت فينا. وكان يجب في الشاهد إثبات كلام سوى العبارات تكون تلك مقتضية لها؛ لأنّ كل أمرٍ اقتضى شيئًا في الغائب اقتضاه في الشاهد، لأن الأدلّة لا تختصّ فيما تدلّ عليه وتقتضيه.

فإن قال: كذلك قولنا في الشاهد؛ لأني أثبت الكلام معنى في النفس تقتضيه العبارة.

قيل له: قد بيّنَّا فساد ذلك وأوضحناه؛ بأنّ هذا القول يوجب أنّ الصناعة معنى في النفس تبيّن عنها هذه الصناعة المعقولة؛ وكذلك الكتابة والبناء وسائر الأفعال، وفي هذا من التجاهل ما لا خفاء به.

وكيف يصحّ أن يقتضي حدوثَ فعل معقول أمرٌ آخر من غير أن أتبيَّن كون ذلك الأمر معقولًا، وأن بينهما تعلّقًا يقتضي ذلك. ولم صارت العبارة بأن تقتضي كلامًا لا يعقل بأوْلى من أن تقتضي حركة ولونًا وجرسًا[(١)] وسكوتًا لا يُعقل، أو علمًا أو قدرة معقولين. وكل ذلك يبطل ما ادّعاه.

[في بيان فساد ولا معقولية أدلة المخالف]

فإن قال: إن نفي الجرس والسكوت عنه يقتضي إثبات كلام، كما يقتضي نفي الآفات ـ مع كونه حيًّا ـ كونه مدركًا للمدرك الموجود.

قيل له: إنّ كون المدرك مدركًا معقول في الشاهد، فيصح أن يثبت تعالى كذلك لكونه حيًّا. ووجود المدركات وإثبات كلام على الوجه الذي ادَّعوه ليس بمعقول، فكيف يثبت نفي الجرس والسكوت.

وبعد، فإنّ نفي حال إنما يقتضي أخرى، إذا ثبت أن ذلك معقول. فأمّا إثبات ما لا يعقل بإثبات أمر معقول، فالقول بذلك يؤدّي إلى التجاهل.

وسنبيّن بطلان هذه الدلالة من بعد إن شاء الله.

وبعد، فلِمَ صار نفي الجرس والسكوت بأن يقتضي إثبات كلام لا يعقل بأوْلى من أن يقتضي إثبات حركة ولون ورائحة وجسم لا يعقل، أو علم وقدرة معقولين؛ لأنّه لا يمكنه أن يعتمد في ذلك على الشاهد؛ لأن إثبات كلامنا إنما وجب بنفي الجرس والسكوت، من حيث كان معقولًا مدركًا مسموعًا، فإن حملوا الغائب على الشاهد فيجب أن يثبتوا كلامه من جنس كلامنا، وإلّا فَهُم مُبْطلون فيما ادَّعوه. فإذا صح بهذه الجملة أنّ ما قالوه لا يعقل، فإثباته لا يصح، وادّعاء الدلالة عليه لا يمكن. ويصح أن يلزموا على ذلك كل جهالة حتى يثبت له تعالى من الأحوال التي لا تُعقل، أو الأحوال المعقولة التي لا تجوز عليه على وجهٍ لا يعقل، أو ينفي عنه ما يجب له من الأحوال على وجه، أو يثبت معه من المعاني المعقول ما يستحيل كونه قديمًا على وجهٍ لا

(١) الجرس: هو الصوت نفسه أو الخفي منه. (المعجم الوسيط ١/ ١١٧).

يُعقل، أو يثبت هو ـ عزّ وجلّ ـ بصفة هذه المعاني على وجهٍ لا يُعقل، وذلك يُوجب صحة ما قالت النصارى[1] من أنّ له ولدًا وصاحبة، لا على الوجه المعقول. وما تقوله المجسّمه[2]، ومن يثبت لله عزّ وجلّ يدين ووجهًا على وجهٍ لا يُعقل. ويوجب صحة قولهم: إنه على العرش وفي السماء على وجه لا يُعقل. ويجب أن يجوّزوا على كلامه أن يكون له كلام وعلم وقدرة وعلى وجه لا يُعقل، ويوجب أن يقولوا في سائر صفات الكلام إنه عليها على وجهٍ لا يُعقل، فلا يثبت موجودًا أو قديمًا على الوجه المعقول. وما يلزمهم من الجهالات يكثر، وقد نبّهتك بهذه الجملة على تفصيله إذا أنت تدبّرته.

يبيّن ذلك: أنهم يثبتون كلامه أمرًا ونهيًا وخبرًا على خلاف الوجه المعقول، فهلّا جاز إثباته على سائر الصّفات التي ذكرناها على وجهٍ لا يُعقل.

ويقول أكثرهم: إن كلامه يصير أمرًا ونهيًا بعد ما لم يكن كذلك مع استحالة ذلك في كلامنا، فهلّا جاز إثباته علمًا وقدرة وجرسًا وسكوتًا على وجه لا يعقل.

[في بيان عدم جواز كون كلام الله معنًى واحدًا]

ومن قولهم: إنه معنى واحد لا يجوز أن يكون حرفًا أو مسموعًا أو متحرّكًا، ومع ذلك فهو كلامٌ وأمرٌ ونهيٌ وخبرٌ، وإن كان كون الشيء الواحد بهذه الصفات لا يُعقل، فهلّا صحَّ كونه أو كون القديم تعالى على سائر الصفات التي لا تعقل. وأيضًا، فإن من حقِّ الكلام إذا كان كلامًا لحكيم أن يكون مفيدًا، ولا يصح أن يقولوا فيما أثبتّموه من كلامه تعالى إنه مفيد لوجوه:

منها: أن الكلام إنما يحصل مفيدًا بالمواضعة[3] لا لأمرٍ يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله؛ لأنّ وقوع الفائدة به يتبع المواضعة، والعلم بها

(١) النصارى: نسبة إلى الناصرة وهي مدينة في الجليل، وفيها نشأ المسيح ولُقِّب بيسوع الناصري، والنصارى جماعة أقرّوا رسوليَّة بولس وأُلوهية المسيح. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. الحفني ص ٨٧٧، ٨٧٨).

(٢) راجع الحاشية (١) ص ١١٠ من هذا الجزء.

(٣) المواضعة: الوضع هو الهيئة الحاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها على بعض وإلى الأمور الخارجية. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٩).

يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها؛ ولأن تجويز وقوع الفائدة بما لم تقع عليه مواضعة يقتضي تجويز وقوع الفائدة باللّون والكون، وبطلان ذلك يقتضي صحة ما قلناه؛ ولأن فَقْد العلم العربي مواضعة الفرس يمنعه من معرفة ما يُستفاد بالفارسية، والجهل بالمواضعة أصلًا يجب أن يمنع من وقوع الفائدة به. ولا يجوز أن يكون ذلك كلك وإلّا والفائدة فيه لا تحصل إلّا بالمواضعة، وإلّا لم يقف العلم بها على العلم بالمواضعة، كما لا يقف العلم بوجوده وجنسه على ذلك، وإنما نستفيد مراد المشير بالإشارة ولما وقع عليها مواضعة من جهة الاضطرار، ولذلك يفتقر هذا العلم إلى مشاهدة المشير، وذلك لا يتأتى فيه تعالى، فلا يصح أن يعترض ما قلناه بالإشارة. فإذا صحّ ذلك ولم تمكن المواضعة في كلامه القديم الذي ادَّعوه، فيجب ألّا يصحّ وقوع الفائدة به أصلًا.

فإنْ قال: وما الذي يمنع من وقوع المواضعة فيه، وما أنكرتم من صحة ذلك، وما يجري مجراه فيه.

قيل له: إنّ من حقِّ المواضعة ألا تصحّ إلّا فيما يحدث على وجه مخصوص، أو يتحدّد له من الصفات ما يجري مجرى حدوثه، فما يستحيل ذلك فيه فالمواضعة فيه مُحال. وإنما يجب ذلك لأنّ المُواضع لغيره على الشيء إنما يواضعه بأن يُعرِّفه أنه إذا همّ بالإخبار عن الشيء ذكره فذكر، أو أحدث أمرًا، والقديم سبحانه يستحيل ذلك فيه.

ولا فرق بين من ادّعى جوازه في كلامه القديم، والحال فيه ما قلنا، وبين من ادّعى جوازه في ذات القديم تعالى. فقد بان بهذه الجملة صحة ما ذكرناه.

ومنها: أنّ مِنْ حق الكلام المفيد ألّا يكون مفيدًا لسائر أقسام الكلام من أمرٍ وخبرٍ ونهيٍ، مع كونه معنًى واحدًا، أو واقعًا على وجهٍ واحد. ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك في المعنى الواحد مع استحالته في الشاهد، وبين مَنْ أجازه في العِلم والقدرة وادّعى أنه يصح كونه آمِرًا وناهيًا، وإن استحال في الشاهد.

يبيّن ذلك أنّ صيغة الأمر في أنه يستحيل أن يكون نهيًا خبرًا، لا أن يخرج عن صفته لمنزلة العلم في استحالة ذلك فيه؛ لأنه ينقلب عن جنسه. فكيف يصح أن يقال في كلامه تعالى إنه معنًى واحد، وهو مع ذلك خبر وأمر ونهي.

[في إيضاح كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرًا]

فإن قال: إنّا لا نثبته بهذه الصفات إلا لوجود معاني، وهو المأمور والمنهيّ والمُخبر عنه، فلم نثبته بهذه الصفات إلّا لهذه المعاني. وحلَّ محل قولكم: إن الصيغة الواحدة تكون خبرًا عن جماعة على البدل بالقصد والإرادة.

قيل له: إنّ كون الكلام أمرًا لا يفتقر إلى وجود المأمور، كما لا يفتقر إلى وجود المأمور به، ولذلك يصح أمر المعدوم[1]، ولذلك كان قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور: الآية ٥٦] أمرًا لنا مع عدمنا في تلك الحال. وقد بينّا صحة ذلك من قبل، وثبوته يبطل ما قاله ويصحّح ما قدَّمناه.

فأمّا القول بأن وجود المخبر ليس بشرط في كون الكلام خبرًا، فأظهرُ من أن يحتاج إلى تكلّف بيانه، فكيف يصحّ كون كلامه سبحانه فيما لم يزل خبرًا عن جميع ما أخبر به، مع استحالة ذلك في المعنى الواحد.

وقد أبطلنا قول مَنْ قال: إنّ الخبر إنما يكون خبرًا لوجود التخبير، والأمر لوجود التأمير، كما يكون المتكلّم متكلّمًا لوجود المكلَّم والتكلّم، فلا طائل في إعادته.

فإنْ قال: إذا صحّ عندكم في صيغة الأمر أن تكون نهيًا وخبرًا، فهلّا صح كون المعنى الواحد بهذه الصفات كلّها؟

---

(١) المعدوم: عرَّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ). فقال: المعدوم هو المنتفى الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

قيل له: إنّ ما وضع للأمر مُحال أن يكون نهيًا، وإنما يتجوّز به في النهي ويُوضع موضعه؛ لا أنه نهيٌ على الحقيقة، فكيف يصحّ في المعنى الواحد أن يكون أمرًا نهيًا، وذلك مُستحيل في الشاهد.

ومنها: أن المعنى الواحد لا يصح أن يكون مفيدًا فائدة الأمر أو النهي أو الخبر، لأنّ ذلك يقتضي هذه الفائدة كون الكلام أشياء منظومة، فإذا لم يحصل بتلك الصيغة لم يُفِد، فبألّا يفيد ـ إذا كان معنًى واحدًا لا صيغة له، بل يستحيل ذلك فيه ـ أوْلى.

وقولهم: إنّ الحرف الواحد إذا جاز أن يكون كلامًا؛ كقولهم: ع و ق، فهلّا جاز ما أنكرتموه في كلامه تعالى أنه يفيد.

وذلك أنّ ما قالوه لو سُلّم لكان إنما يصح في الحرف الواحد لا في المعنى الواحد. وعندهم أنّ كلامه تعالى في أنه يستحيل كونه حروفًا كهو في أنه يستحيل كونه حروفًا منظومة. والحرف فلا بدّ من أن يكون من أجزاءٍ كثيرة؛ لأنه لا بدّ فيه من شيءٍ يبتدأ به وشيء يوقف عليه؛ لأن الابتداء عندهم لا يكون إلا متحرّكًا، والموقوف عليه لا يكون إلّا ساكنًا. ويستحيل هذان الأمران في المعنى الواحد، فكيف يقال: إنّ كلامه تعالى يفيد كالحرف الواحد.

وبعد، فلو صحّ ذلك لكان إنما يفيد الأمر، فأمّا الخبر والنهي وسائر أقسام الكلام والأمر بأشياء أُخر من الأفعال فمتعذّر، فكيف يقال: إنّ كلامه عزّ وجلّ يفيد كل ذلك، مع كونه معنًى واحدًا؟ هذا لو صح ما سأل عنه، فكيف وفي الكلام حذف؟ لأنّ قولهم: وإن لم يقدَّر معه غيره لم يُفِدْ، فيصير كأن يقدر معه موصولٌ به، وعاد الأمر فيه إلى ما ذكرناه.

[في بيان أن الإفادة في الكلام لا تكون إلا إذا كان الكلام مُحدثًا]

ومنها: أن الكلام إنما يفيد بأن يحدث بعضه في إثر بعض، فيصحّ أنّ ذلك يفيد الأقسام المعقولة. فأمّا إذا حدثت كلّها معًا لم يصح وقوع الفائدة بها.

يبيّن ذلك أن الزاي والياء والدال لو حدثت معًا لم يكن بأن يكون «زيدًا» بأوْلى من أن يكون «يزدًا» و«ديزًا»، فلو صحّ في كلامه تعالى أنه معانٍ وحُدِّدت لكان مع القول بأنه قديم لا يصح كونه مفيدًا، وليس يلزم على ذلك الكتابة والرسم والنّقش؛ لأنّ كل ذلك لم يثبت أنه يفيد لحدوثه على ضربٍ من الترتيب. فقد صحّ ذلك في الكلام، فيجب لو كان له تعالى كلامٌ قديمٌ مفيد أن يعلم على الحدّ الذي يفد الكلام في الشاهد. وإذا استحال حصوله على ذلك الحدّ، فيجب ألّا يفيد. وليس كذلك الكتابة؛ لأنّ الفائدة تقع بأن يراها الواحد منّا مكتوبة جملةً واحدة. بل فيه ما يفيد من غير حدوث معنًى أصلًا، كالنقوش التي تكون الكتابة التي هي عليها هي الباقية والمُحدثة منه هو الحادث. وقد يفعل مثل ذلك في الكتابة على اللَّوح بأن يجعل ما يبقى من بياض اللَّوح هو الحروف، ومع ذلك يفيد فائدة الحادث.

وعلى كلّ ذلك يسقط ما ادَّعوه من كلامه تعالى مفيدًا، ونعرف لا فرق بين مَنْ قال في كلامه عزّ وجلّ إنه مفيد، وإنْ كان مباينًا لكلامنا، وبين مَنْ قال: إن ذات القديم تعالى تفيد، أو عِلْمنا وقدرتنا تُفيد. وقد بيّنّا أيضًا أنّ الشيء إنما يفيد ما يفيده الكلام المسموع متى صحّ أن يجعل ذلك حكاية له لفظًا أو معنًى، وذلك لا يصح إلّا بأن يكون المحكيّ مثال الحكاية صيغة أو مواضعة على الفائدة الواحدة؛ فكلّ هذه الوجوه تبيّن أنَّ قولهم: إنّ كلامه تعالى يفيد مع كونه قديمًا مخالفًا لكلامنا لا يصح أصلًا.

وأيضًا، فلو كان ما أثبتوه من الكلام مفيدًا لم يصح كونه مفيدًا لجميع ما زعموا أنه يفيده مما يُستفاد بسائر أقسام الكلام؛ لأن المعنى الواحد الذي لا يصحّ أن يحصل على وجوه في حكم الكلام المختصّ بنظام واحد، الواقع على وجه واحد. فإذا ثبت فيما هذه حاله أنه لا يصح كونه مفيدًا لسائر ما يُستفاد بالقرآن، فما قدَّمنا ذكره أوْلى بذلك. يبيّن ما ذكرناه أنّ المواضعة لا تصحّ أن تقع على صيغةٍ واحدة في الفوائد كلّها، بل ذلك ينقض أصل المواضعة، ولذلك أجازوا في باب المواضعة الكلام؛ لأنه يصح أن ينقسم انقسام الأغراض والفوائد. وطلبوه في المواضعة لاتّساع بابه، ولو صحّ في

المعنى الواحد الواقع على وجه واحد لم يكن لفزعهم إلى الكلام معنًى. ولولا صحة ما قدَّمناه لصحّت المواضعة على أجناس الأغراض، بل على ذات القديم، ولصحّ أن تفيد ذاته ما يفيد كلامه، وفي ذلك الاستغناء عن إثبات كلامٍ له قديم.

يبيّن ذلك أن الكتابة لمّا أُجريت في باب الفائدة مجرى الكلام، ووُضِع لكلّ حرفٍ أمارة مخالفة لأمارة الحرف الآخر، وفصل بين نظامها، واتّسعت اتّساع الكلام. وكذلك القول في الإشارة، ولذلك لمّا ضاقت الإشارة ولم تبلغ مبلغ الكلام والكتابة، لم يصحّ أن تفيد في التفضيل سائر ما تفيد، بل أكثر ما تُفيده، إنما تُفيد بالعلم الضروري الحاصل عندها لا على طريق الاكتساب.

[في الدلالة على أن الكلام القديم غير مفيد]

ولذلك ألزمهم الشيوخ ـ رحمهم الله ـ القول بأنّ القرآن لا يجوز أن يكون حكاية لتلك الكلمة، مع كونه مفيدًا لسائر ما تفيده، واستحالة ذلك في الكلمة التي ادّعوها. وصحّة ذلك يبطل كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وأيضًا، فلو صحّ ما ادَّعوه من كون الكلمة القديمة مفيدة، لم يصح أن يكون لنا إلى معرفة ما تُفيده طريق، بل كان يجب ألّا يوصف ـ عزّ وجلّ ـ بالقدرة على أن يعرّفنا معناها وفائدتها؛ وذلك لأنّ الدليل العقلي لا يدلّ على المراد بها، سواء سُلّم لهم أن في العقل ما يدلّ على إثباتها أمْ لا؛ لأن سائر ما يذكرونه في إثبات الكلام لا يدلّ على أنه مفيد، وليس من حقِّ الكلام أن يكون مفيدًا، كما أن من حقّ القادر أن يكون حيًّا؛ لأن كونه كلامًا لو اقتضى ذلك لاقتضاه في الشاهد والغائب. وفي عِلْمنا بجواز وجود كلام غير مفيد دلالة على فساد هذا القول، فليس يصح لهم أن يقولوا: إن ما نذكره من الأدلّة إذا ثبت بها أنّ له كلامًا قديمًا وجب كونه مفيدًا، ولا لهم أن يقولوا بوجوب كونه مفيدًا من حيث كان المتكلّم به حكيمًا؛ كالشاهد لأمرين:

أحدهما، أنّ ذلك إنما وجب في الشاهد؛ لأنّ الحكيم يختار إيجاد الكلام، ولا نختاره على وجه يصح عليه لحكمته. والقديم سبحانه عندهم متكلّم بكلامٍ قديم، فلا يصح هذا الوجه فيه.

والثاني، أنّ كونه مفيدًا في الجملة لا يقتضي صحة العلم بما يفيده على التفصيل، فمن أين أن الذي يفيده أمرٌ دون أمر، إذا كان طريق إثباته مفيدًا، على ما قالوه.

وليس له أن يقول: قد علمتُ أنه ممّن لا يتكلّم لأمرٍ يخصّه لكونه عبثًا، فيجب أن يكون مفيدًا بكلامه الغير نفعًا أو دفع ضرر. وهذا يُوجب صحة الوقوف على فائدةٍ بعينها. وذلك أنّ هذا الوجه إنما يجب فيمن يُحدث الكلام باختياره، فيصح وقوع كلامه على وجهٍ دون وجه، كما يصح مثله فيمن يفعل العدل والإحسان باختياره. فلو أن قائلًا قال: إنه عادلٌ بعدلٍ قديم، وإنّ عدله يختصّ بكون عدلًا لأنه حكيم، لم يصحّ ذلك من حيث كان طريق معرفة ذلك هو أن يكون العدل حادثًا باختياره، فيُوقعه على وجهٍ دون وجه، فكذلك القول في الكلام.

ولا يصحّ أن يعلم فائدة تلك الكلمة بكلامٍ آخر؛ لأنّه إنْ كان كلامًا لغيره تعالى لم يصح كونه مفيدًا لذلك، من حيث لا يصح من المتكلّم أن يكون مفيدًا بكلامه ما لا يعلمه. وإنْ كان كلامًا يحدثه تعالى، فيجب كونه متكلّمًا به؛ لأن ما لا ينفرد بإحداثه من الكلام إذا صحّ على ما قدَّمناه أن يكون كلامًا، لمحلّه وللجملة التي في بعضه، فيجب كونه كلامًا للقديم ـ جلّ وعزّ ـ على ما قدَّمنا القول فيه، وإذا كان متكلّمًا به ومفيدًا به سائر ما عقلناه بالقرآن، فإثبات كلام قديم لا يصح، كما لا يصح أن نثبته إحسانًا قديمًا لا يحصل به من المعنى إلّا ما حصل بالإحسان المُحدث.

وبعد، فلو صحّ مع كونه متكلّمًا بكلام قديم كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث، لصحّ كونه قادرًا بقدرة محدثة، وإنْ كان قادرًا بقدرة قديمة؛ لأن ما يمنع من ذلك في أحدهما في الآخر.

على أنّ كل ما يتوصّلون به إلى كونه متكلّمًا قديم يبطل كونه متكلّمًا بكلام محدث، وأكثر مُعتمدهم فيه هو أنه إذا استحال كونه متكلّمًا بكلام محدث، فيجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم، فكيف يصحّ مع ذلك إثباتهما جميعًا.

[في بُطلان مَقولة أنه تعالى لا كلام له]

فإنْ قال: إنه يحدث عبارات يفهم بها معنى الكلمة القديمة، فلا يكون كلامًا في الحقيقة.

قيل له: إنّا قد بيّنّا أنّ الكلام في الحقيقة هو هذا دون غيره، وأبطلنا سائر ما يتعلق به في هذا الباب.

على أنّ مَنْ تقدَّم لا يخالف في ذلك، وإنّما يقول: إنّ له كلامًا مخالفًا لكلامنا على ما قدَّمنا. والكلام لازم لهم. وإنْ كان من ارتكب من المتأخّرين أنّ هذه العبارة ليست بكلامٍ في الشاهد ولا الغائب، فقوله أوضح فسادًا مِنْ قول مَنْ تقدَّمه؛ لأنه مثبت في الشاهد والغائب جميعًا ما لا يعقل. ومن تقدّم قد أثبت في الشاهد الكلام معقولًا، وإنما خالف في الغائب؛ لأن الالتباس يصحّ فيه ما لا يصحّ في الشاهد.

على أنّا قد بينّا في باب الصفات أن الدّليل إنما يدلّ على الشيء لتعلّقه به؛ إمّا لأمر يرجع إلى نفسه أو إلى اختيار فاعله وإحداثه له على وجه. ولا تعلُّق بين هذه العبارات وبين الجملة القديمة البتّة، فكيف يقال: إنها تدلّ على معناها! ومن حقّ الدليل أن يختصّ بمدلوله ما لا يختصّ بغيره، وليس له بالكلمة من الاختصاص ما ليس لها بذات القديم تعالى؛ وكيف يُقال: إنها تدلّ عليه، ولا يصح أن يعرفنا معناها بالكتابة، لأنها كالعبارة، فإذا كانت لا تدلّ على معناها لما قدَّمناه فكذلك الكتابة؛ ولأنها تُفيد ما هي أمارةٌ عليه، وهو الحروف المنظومة. فإذا استحال كون الكلمة القديمة بهذه الصفة، فكيف يصح التطرّق بها إلى معنى الكلمة.

[في عدم جواز معرفة مراده تعالى بالإشارة ولا بالضرورة]

ولا يصحّ أن يقال: إنه يعرّفنا المراد بها الإشارة[1]، لاستحالتها عليه، على هذا الوجه الذي يفيد بوقوعها من المشير منّا؛ لأن ذلك إنما يصح من

(١) الإشارة: امتداد يخرج من المشير، وينتهي إلى المُشار إليه. (حاشية المحاكمات ص ١٣٩).

حيث اختصَّت بالله، أو ما يجري مجراها، ومن حيث صح الاضطرار إلى قصده. وكِلَا الأمرين لا يصح فيه تعالى، ولا يمكن أن يُقال: إنه يعلّمنا المراد بها ضرورة؛ لأنّا نعلم خلاف ذلك من أنفسنا، ولأنه لو كان كذلك لما وقعت المنازعة فيه، ولأن العلم بذاته تعالى إذا كان مكتسبًا فالعلم بكلامه والمرادِ به أوْلى بذلك. وهذه الجملة تبيّن أنه لا سبيل للقوم إلى أن يثبتوا أنّ كلامه تعالى يفيد أو يُعرّف ما يفيده إنْ كان قديمًا، وأن حالهم في هذا الاعتقاد أسوأ من حال العامّة، لأنهم قد أثبتوا له كلامًا معقولًا، وهو القرآن الذي يُسمع ويُتلى.

وإنما أخطأوا في قِدمه، فإذا نُسِبوا إلى التجاهل فبأن يُنسب الكلابية إلى ذلك أوْلى.

ولهذه الجملة نقول: إنّ كلام الكلابية بمنزلة كسب البحار(١)، وطبع أصحاب الطبائع، وتثليث النصارى في أنه لا يعقل؛ لأنه إنما يعقل الشيء بصفاته وأحكامه. وقد بيّنّا ما يوضح من حالهم أنهم لم يخصّوا كلامه بصفة معقولة ولا حكمٌ معقول.

[في بيان أن القول بِقِدَم كلامه تعالى يستوجب القول بوجود إلـه غيره]

وأيضًا، فإنّ كلّ ما قدَّمناه في باب الصفات ودلَلْنا به على أنه لا يجوز إثبات قديم باقٍ يبطل قولهم في الكلام؛ لأن القديم تعالى إذا كان إنما يخالف المحدث يكون قديمًا فيجب في كل ما شاركه في هذه الصفة أن يكون مثله في سائر ما يختصّ به، وأنْ يكون القديم مثله. وهذا يوجب كونه تعالى كلامًا، واستحالة كونه حيًّا متكلّمًا كالكلام، ويُوجب كون كلامه ممّا يصح أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا.

---

(١) هكذا وردت في الأصل. وأظنها (النجّار)، لأنه يقول بأن أفعال العباد مخلوقة لله، وهو محدثها، وهم فاعلون لها على الحقيقة. (راجع المغني ٢٦/٨ (هذه الطبعة)).

ولهذه الطريقة ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ القول بإثبات إلـهٍ ثانٍ مع الله سبحانه؛ لأن كون القديم قديمًا يقتضي فيه كونه مختصًّا بالصفات التي معها يصحّ أن يفعل ما يستحقّ معه العبادة، فلو كان له كلام قديم لوجب كونه بهذه الصّفات. وهذا يوجب كونه إلـهًا ثانيًا.

وقد بيّنًا هذه الطريقة وشرحناها في باب الصفات(١)، فلا وجه لإعادتها.

ومحصول الكلام في ذلك أنّ المشاركة في صفة النفس تُوجب المشاركة في سائر صفات النّفس، على ما دلَلْنا عليه في باب الصّفات.

وقد دلَلْنا على أنه تعالى قديم عالمٌ قادرٌ حيٌّ لذاته؛ فالكلام على قولهم: إذا شاركه في كونه قديمًا فيجب أن يُشاركه في هذه الصفات أجمع؛ وكونه مشاركًا له فيها يُوجب كونه إلـهًا؛ لأن الإلـه إنّما يُوصف بذلك لأنّ العبادة تحقّ له وتليق به. وإنّما يختصّ بذلك لكونه قادرًا على إنعامٍ مخصوص يستحقّ بمثله العبادة؛ وكل قادر لنفسه يجب أن تكون هذه حاله. وهذا يبيّن صحة ما قلناه من أنّ الكلام يجب أن يكون إلـهًا.

فإن قال: فيكفي في كونه إلـهًا كونه قادرًا فقط، أم تجب فيه صفة زائدة؟

قيل له: بل يجب كونه عالمًا لنفسه ليصح منه إيجاد النّعمة على وجه مخصوص. ويجب صحة كونه مريدًا لذلك أيضًا، وكونه حيًّا موجودًا ليصح كونه عالمًا قادرًا. وكل ذلك يوجب كون الكلام القديم [محالًا] عليه على ما بينّاه؛ فيجب كونه إلـهًا، وما بيّنّا به إبطال إثبات إلـه ثانٍ مع الله ـ تعالى عن ذلك ـ يبطل ما أدّى إليه، واتّفاق الأُمّة على بطلان ذلك يُبطله أيضًا.

فأمّا ما يهذون به ـ من أنه إذا لم يكن معنًى قديم معنى إلـه، فكيف يجب بإثبات قديم مع الله إثبات إلـه مع الله ـ فبعيد؛ لأنّ معناهما لو كان واحدًا لم

---

(١) راجع الجزء الرابع من هذه الموسوعة.

يُفِد الإلزام إلا المطالبة بعبارة؛ ولا اعتبار بذلك فيما طريقه المعاني؛ وإنّما يصح الإلزام من حيث اختلف معناهما، فيلزمهم ما لا يصح القول به على ما اعتقدوه ليبيّن بطلان قولهم فيه، كما نصنع مع سائر المُبْطلين الذين يخالفوننا في المذاهب التي تلزم عليها الأُمور الباطلة والأشياء المستحيلة.

وقد بيّنّا وجه لزوم ذلك.

ولو لم يبيّن ذلك أيضًا للزم من ألزمناه ذلك الانفصال، إذا قصدنا بالإلزام الإبانة عن قصور عن الدلالة على صحة ما قاله، مع امتناعه مما ألزم عليه.

فأمّا ما يُوصف بأنه قديم لتقادم وجوده؛ كالعرجول[(١)] وغيره، فإنما لم يجب كونه إلـٰهًا من حيث وُصِف بأنه قديم، لأنه لم يثبت كونه موجودًا لذاته، ولا مُستغنيًا عن موجد يوجده، فلم يحصل فيه المعنى الذي لأجله وجب كونه إلـٰهًا، ولا اعتبار في هذا الباب بالمشاركة في العبارات.

يبيّن ذلك أنّ عندهم أنّ القديم من حقِّه ألّا تسبقه الحوادث، ولا يجب ذلك في العرجون، ومن حقِّه أن يكون إلـٰهًا أو صفة إلـٰه، ولا يجب مثل ذلك في العرجون، من حيث لم يستحقّ كونه قديمًا على الوجه الذي حصل عليه الموجود لم يزل، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في عدم جواز مشاركة الكلمة لله تعالى في القِدَم]

فإن قال: إذا جاز مشاركة صفات النبيّ للمتنبّىء في كونها محدثة، وإن لم يكن نبيًّا، فهلّا جاز مشاركة الكلمة لله تعالى في القدم، وإن لم يجب كونه إلـٰهًا.

قيل له: إنّ مَنْ تأمّل ما قدَّمناه لم يلزم عليه هذا الكلام؛ لأن الحدوث لا يستحقّ للنفس، ولا كون النبيّ نبيًّا، ولا تجب بالمشاركة في أحدهما المشاركة في الآخر، وإنما أوجبنا ما قدَّمناه من حيث كان كونه إلـٰهًا يرجع

---

(١) العِرجول: الجماعة. (معجم متن اللغة ٤/ ٦٣).

إلى النفس، وكذلك كونه قديمًا موجِب بالمشاركة في أحدهما المشاركة في الآخر.

وهذا يُسقط قول مَنْ يسأل، فيقول: إذا صحّ أن يُشارك أبعاض الإنسان في كونها جسمًا وجوهرًا، ولم يجب كونها حيّة قادرة كهو، فهلّا جاز مشاركة صفة القديم للقديم في كونها قديمة، وإن لم تكن إلـهًا؛ لأن الجوهر وإنْ كان جوهرًا لنفسه فليس هو بحيٍّ لنفسه، ولا كونه حيًّا يرجع إلى صفة نفسه، وذلك يُسقط ما تعلّقوا به.

وكذلك الجواب عن قولهم: إذا جاز مشاركة الجماد الحيّ في كونه جوهرًا وإنْ لم يُشاركه في كونه حيًّا، ومشاركة السواد السواد في كونه سوادًا، وإنْ لم يشاركه في الوجود أو الحلول في حلٍّ مخصوص، فهلّا صحَّ ما قلناه؛ لأنَّ الجملة التي قدَّمناها قد أسقطت ذلك أجمع.

ولهذه الطريقة ألزمناهم تجويز قديم عاجز مع الله تعالى؛ لأن ما به يبطل ذلك هو ما قدَّمناه من أنّ المشاركة في القِدم تُوجب المشاركة في سائر الصّفات النفسية، فمن نقض ذلك لم يمكنه دفعه، ولا يصح لهم دفعه بغير هذا الطريق، بأنْ يقولوا: إن كونه عاجزًا نقص، ولا يصحّ على القديم تعالى؛ لأنّا لم نُلزمهم إلّا ذلك، ولأنهم يجوّزون إثبات قديم ليس بعالم ولا قادر، وإنْ كان مثل ذلك نقصًا في الشاهد، فيجب أن يجوّزوا إثبات قديمٍ عاجز، وإنْ كان مثل ذلك نقصًا في الشاهد.

ولا يصحّ أن يقولوا: إنّ ذلك من أمارات الحدوث؛ لأنه إنّما يجب ذلك في العجز الحادث، كما يجب في القدرة الحادثة. وأمّا القديم من تلك أو ما لا يُعقل منه، فكونه من أمارات الحدوث غير واجب فيه، ولا يمكنهم دفع ذلك بأنه لا دليل على إثباته؛ لأنّ ذلك يوجب الشك والوقف دون القطع، ولا يصح دفع ذلك بأنّ القديم يُعقل من كونه عاجزًا أن يحصل عاجزًا عن شيءٍ يصح كونه قادرًا عليه، وذلك لا يتأتّى في العاجز لنفسه، وذلك أنّ المعقول في الشاهد من كونه قادرًا هو أنه يقدر، مع جواز العجز

عليه، ولم يمنع ذلك من إثبات القديم سبحانه قادرًا لنفسه، فكذلك القول فيما ذكرناه.

وبعد، فإنّ ما قالوه إنما يؤثّر فيما ألزمناهم متى عبّرنا بهذه العبارة، فإن عدلنا عنها إلى أنه يجب أن يجوز إثبات قديمٍ ثانٍ مع الله سبحانه حتى يتعذّر الفعل عليه، لم يمكّنهم أن يُوردوا هذه الشبهة الصعبة، ويلزمهم أن يجوّزوا إثبات قادر ثانٍ للنفس، وإن لم يكن عالمًا، أو إثبات قديم ثانٍ حيّ لنفسه، وإنْ لم يكن قدرًا.

[في بيان أن الكلام يتبع الإرادة، وهي محدثة، فالكلام إذًا محدث]

وأيضًا، فقد دللنا على أنّ الإرادة محدثة، وأنه تعالى ليس بمريد لنفسه. فإذا صحّ ذلك، فلو كان متكلّمًا بكلامٍ قديم لم يصحّ كونه كلامه أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ لأنّ الكلام إنما يصير بهذه الصفات بالإرادة على ما بيّنّاه في باب الإرادة، ولا يصح أن يصير في حال بقائه ووجود المأمور أو المنهيّ أو المخبر عنه، أمرًا نهيًا خبرًا؛ لأن الإرادة لا يصح أن تؤثّر في الباقي(1)، وإنما تؤثّر في الحادث أو ما يجري مجراه.

يبيّن ذلك أنّ إرادتنا للباقي تستحيل أصلًا، ولو صح أن تؤثّر فيه؛ لأنّ الباقي لا يصح في حال بقائه أن تتغيّر حاله عمّا هو عليه، وذلك يحيل كون كلامه أمرًا نهيًا خبرًا على كلِّ وجه. وقد بيّنّا أنه لا يصح أن يقال: إنّ الموجب لكونه أمرًا نهيًا خبرًا وجود المأمور والمنهيّ، فلا طائل في إعادته.

وأيضًا، فقد بيّنّا أنّ كون المتكلّم متكلّمًا من غير أن يفيد أو يستفيد بكلامه يقتضي كونه منقوصًا. ودلَلْنا على أنَّ ما كان نقصًا من الصّفات، فلا فَرْق بين أن يستحقّ للنفس أو لِعلّة، فإذا صحّ ذلك وثبت أنّ صفات النفس لا تجوز على القديم تعالى، فتجب استحالة كونه متكلّمًا فيما لم يزل. وإنما حَسُن

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). وما يستمر وجوده وقتين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

من الواحد منّا أن يدرس ويتكلّم في نفسه؛ لأنه يستفيد به الحِفظ أو توطين النفس على معناه، إلى ما شاكل ذلك؛ وذلك لا يتأتّى في القديم سبحانه، فلا يصح أن يُطعن به فيما ذكرناه.

[في بيان أن الكلام فِعلٌ يتبع الفاعل فيجب كونه حادثًا]

وأيضًا، فإنّ الكلام قد ثبت أنه إنما يُضاف إلى المتكلّم به؛ لأنّ له معه من الحكم ما ليس له مع غيره، وإلّا لم يكن بأن يكون متكلّمًا أوْلى من غيره. وهذه قضيّة واجبة في كل معنى أُضيف إلى غيره. وقد بيّنّا أنه لا يصح أن يكون المتكلّم متكلّمًا به؛ لأنه يُوجب له حالًا كالعلم، ولا لأنه حَلّه أو حلّ بعضه، فيجب أن يكون الذي لأجله يُضاف إليه هو لأنه فعله، وذلك غير واجب في كل معنًى يُوصف به غيره، لأنه إمّا أنْ يوصف به الحيّ أو المحل أو الفاعل له، لاختصاصه بأنه كان هو القادر عليه دون غيره، وما يُوصف به الحيّ، فإنه يوصف به لأنه يوجب له حالًا، نحو ما ذكرناه في العلم والإرادة وغيرهما، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن نثبت له تعالى كلامًا قديمًا؛ لأنه إذا لم يصح أن يكون متكلّمًا به؛ لأنه لا يوجب له حالًا، ولا لأنه محلّه، ولا لأنه فعله، فيجب كونه متكلّمًا بكلام محدث، لأنّ من حقّ الفاعل أن يتقدّم فعله على ما دلَلْنا عليه من قبل.

فإن قال: هلّا صحّ كون متكلّمًا بالكلام، لأنه كلامٌ له، أو لأنه قائمٌ به؟

قيل له: إنّ قولنا «كلام له» لا بدّ من أن نبيّن المراد به، وإلا احتمل من الأُمور أكثر مما يحتمله قولنا: «متكلّم»، فكيف يكشف به عن حقيقته؟ ولا شيء تفيد هذه الإضافة يمكنه التعلق به إلّا أنه فعله، وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

وأمّا أنه قائمٌ به، فقد بيّنّا فساده؛ لأن الكلام لا يصح البقاء عليه والقيام والثبات. ولو صح ذلك عليه لكان لا بدّ من اختصاص ما لأجله قام به، فإذا بَطُل سائر ما قدَّمناه وجب أن يكون ذلك الاختصاص كونه فاعلًا.

[في بيان الاختلاف بين الإرادة والكلام]

فإن قال: إنما يصير متكلّمًا به لوجوده بحيث يُوجب كونه متكلّمًا، لقولكم: إن الذي لأجله كان مريدًا بالإرادة وجوده بحيث تتعاقب هي وضدّها عليه.

قيل له: إنّ الإرادة تُوجب له حالًا، وإنما يُكشف بما ذكرته وجه اختصاصها، بأن يُوجب كونه مريدًا دون غيره، وذلك لا يصحّ في الكلام، لأنه لا يوجب كون المتكلم على حالٍ لأجله، فيُراعى في كونه كلامًا له بوجوده على الوجه الذي ذكره، وكذلك يصحّ من القادرَيْن منّا أن يتكلّما بالكلام، وإن وُجد في محلٍّ واحد، بأن يولد أحدهما في الصّدى وكذلك الآخر.

فإن قال: أليس قد يقال في الواحد منّا: إنه أخرس، فيُضاف الخرس إليه لا على الوجوه التي وصفتموها، فهلّا صحّ مثله في الكلام؟

قيل له: إن الذي له أُضيف الخرس إلى الحيّ منّا هو لأنّه يتكلَّم بآلةٍ، فيبني ذلك على أن آلته فاسدة يتعذّر عليه بها فِعل الكلام، فمن حيث تُضاف الآلة إليه صحّ أنْ يضاف ما يُنبىء عن حالها إليه؛ وكذلك القول في الزَّمانة وغيرها، وذلك لا يتأتّى في الكلام، فيجب أن يكون وجه إضافته إليه ما قدَّمناه.

[في بيان أن الكلام مضاف إلى الله فهو حادث]

فإن قال: أليس قد يقال: هذا ثوب خزّ، وبابٌ حديد، ووجه الطريق، فيضاف إلى غير الوجه الذي قدَّمتموه، فهلَّا صحّ مثله في إضافة الكلام إلى المتكلّم؟

قيل له: إنّ الذي عوّلنا عليه هو إضافة معنًى مخصوص إلى غيره، والذي سألت عنه ليس هذا حاله؛ لأنه إضافة الشيء إلى نفسه، أو يجري هذا المجرى؛ فالمضاف والمضاف إليه واحد أو كالواحد، فيجب سقوط تعلّقهم به.

وسائر ما دلَلْنا به على أن المتكلّم بكلامه لأنه فعله، يُبطل هذا القول.

وقد ألزمهم شيوخنا ـ رحمهم الله ـ أن يقولوا: إنّ كلامه تعالى وسائر صفاته القديمة غيره، وبيَّنوا أنّ القول بأنّ غير الله قديمٌ مع الله، لا خلاف في بطلانه، وفي كفر المتمسّك به، وهذا يجري مجرى الكلام في الأسماء دون المعاني؛ لأن ما يبطل به قولهم في الكلام القديم، أطلقوا فيه الغيريّة أو لم يُطلقوه، لا يختلف. وإنما قصدنا بهذا الكلام الإبانة عن خرقهم الإجماع وخروجهم من الدِّين، وموافقتهم النّصارى، وزيادتهم عليهم؛ لأن التزامهم لذلك يغيّر حالهم فيما يجب أن يبطل به قولهم من جهة المعنى. ونحن نبيّن في باب مُفرد في الغيرين، وأنه يلزمهم القول بأنّ كلام الله تعالى القديم غيره ومخالف له، إن شاء الله.

فصل في إبطال قولهم: إن كلام الله سبحانه لا يوصف، ولا يقال فيه إنه غيره، وما يتّصل بذلك

[في بيان وجوب كون كلامه تعالى مُستحقًّا للصفات]

ما قدَّمناه في باب الصفات ودلَلْنا به على أنه تعالى لو كان عالمًا بعلم لوجب صحة وصفه بما يستحقّه من الصّفات، وتجري حاله مجرى سائر الأشياء التي يصح العلم بها، والخبر عنها يبطل قولهم: إنّ كلام الله سبحانه لا يُوصف. وقد بيّنّا أن تعلّقهم بأن الصفة لا توصف؛ لأنها لو وُصِفت لأدّى إلى ما لا نهاية له، لا يصح. وأنّ هذه القضية إنَّما كانت تجب لو قلنا بوجوب وصفها من حيث كانت صفة، كما نقوله في وجوب تعلّق المحدثات بالمحدث. وبيّنّا أنّ ذلك إذا لم يجب فيه حلّ محل جواز الخبر عن الخبر، وإن لم يؤدِّ ذلك إلى ما لا نهاية له. وبيّنّا أن تسمية المعاني بأنها صفات لا تصح؛ لأنّ الصفة هي القول، كما أنه الوصف. ودلَلْنا على ذلك بقول أهل اللغة: إن فلانًا وصف فلانًا صفة حسنة، ووصفًا حسنًا؛ وأنه كان يجب أن يُقال في الأخرس: إنه واصف، إذا فعل قيامًا وقعودًا وحركة وسكونًا. وكان يجب ألّا يكون

الخرس مانعًا من الصفة، كما لا يكون مانعًا من التحريك والتسكين. وكل ذلك يبيّن أن الكلام ليس بصفةٍ أصلًا، وإنما يُطلق ذلك عليه مجازًا إن أُطلق عليه؛ لأن شيوخنا إنّما وصفوه بذلك اتّباعًا للمخالف، وعدولًا عن المُشاحنة في باب العبارات إلى الكلام في المعنى، وإلّا فاستعمال ذلك فيه لا يصحّ من جهة اللغة على وجه. وأكثر ما يشنع به شيوخنا إنما هو مما يختصّ به الموصوف من الأحوال، فيقال: إنه على صفة، ويُراد به ما فارق غيره فيه. فأما استعمالهم ذلك في المعاني، فإنه نقل.

[في الرّدّ على الأشعري في مقولة أن كلامه تعالى لا يُوصَف]

على أنّ مَنْ قال: إنّ كلامه تعالى لا يُوصف[١] لا يخلو أن يُريد به أنه لا يجري عليه من العبارات ما يُفيد اختصاصه بما يُفارق به غيره، فإن أشار إلى ذلك فموضوع اللغة يقتضي فساده؛ لأنّ كل عبارة أفادت في اللغة أمرًا ما فيجب إجراؤها على كلّ ما اختصّ بذلك إلّا لمانع، على ما دلّلنا عليه من قبل. وإن أراد بذلك أنّ الصفة التي هي الكلام لا تقوم بها صفة أخرى، فذلك ممّا لم نسمّهم القول به، فلا وجه للتعلق به، وإن كنا لو طالبناهم بذلك لكان لازمًا لهم؛ لأنه إذا جاز حاجته تعالى في كونه متكلّمًا عندهم إلى كلامٍ قديم. وإنْ كان متكلّمًا، فهلّا جاز حاجة كلامه في كونه كلامًا إلى معنًى، وإن لم يكن حالًّا فيه، فهلّا جاز قيام ذلك المعنى بالكلام. وإنْ لم يكن حالًّا فيه؟ وهذا يُوجب كون كلامه موصوفًا بصفةٍ أخرى قائمةٍ به، بل يؤدّي ذلك إلى ما لا نهاية له من الصّفات، فقد بان أنّ ذاك لازم لهم، وأنّ هربهم منه لا يُؤثّر في لزومه.

وقد بيّنّا من قبل أنه يلزمهم القول بأنه كلامه، متكلّم بكلام، إذا كان قديمًا لنفسه. وبيّنّا أيضًا على قولهم أنّ كلامه مخالف لكلامنا، أن يجوّزوا، لكونه مخالفًا لكلامنا، أن يكون متكلّمًا بكلام، إلى سائر ما ألزمناهم من الجهالات التي تزيد على مذهب النصارى في هذا الباب، فلا وجه لإعادته.

---

(١) هذا رأي الأشعري، كما أشار القاضي في بداية كتابه، ص ٤.

وقد بيّنًا أن كلامه الذي أثبتوه متكلّمًا به فيما لم يزل لا بدّ من أن يكون كائنًا لم يزل، فيكون قديمًا، أو كائنًا بعد أن لم يكن فيكون مُحدثًا؛ لأن الموجود لا يخلو من هاتين الصّفتين.

وبيّنًا أنّ مَن امتنع من ذلك وتعلّق بأنه صِفة، والصفة لا تُوصف، فقد نقض ذلك بإجرائه على كلامه كثيرًا من الأوصاف، لأنهم يَصِفونه بأنه كلام وأمر ونهي وخبر ووعد ووعيد، فإذا وُصِف بذلك فهلّا صحّ وصفه بسائر الأوصاف التي تفيد فيه ما هو عليه؟

وبيّنًا أنّ العلم بوجوب كون الموجود قديمًا أو محدثًا علمٌ ضروري لا يجوز أن تلتبس الحال فيه على أحدٍ من العُقلاء، وأنهم إنما يمتنعون من إطلاق العبارات فيه لا أنّهم يمتنعون مما ذكرناه.

وبيّنا فساد قول من قال منهم: إنَّ كلامه لا يكون قديمًا، لأن القديم قديم بقدمٍ قام به.

وبيّنًا أن ذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له، وأنه لا محيص لهم من لزوم ذلك لهم على كلِّ حال. على ما بينّاه في هذا الباب، وإن لم يقولوا إنه قديمٌ بقدم قام به.

[في بيان فساد مقولة أن الصفات الخاصة به تعالى لا تُوصَف]

وبيّنًا أنّ قولهم: إنّ الصفة لا تقوم بها صفة، لا يستحقّ على قولهم؛ لأنه إذا جاز أن تقوم به ـ جلّ وعزّ ـ هذه الصفات، وإن لم تحلّه، ليجوزنّ أن تقوم بالصفات صفات أُخر وإن لم تحلّه. على أن سائر ما يَصِفون به الكلام من قولهم: إنه ضدّ الخرس والسكوت، وأنه أمرٌ ونهي، وأنه صدق، وأنّ القديم سبحانه متكلّم به، وأنه لا يجوز عدمه، وإنه ليس هو الله تعالى ولا غيره، وأنه لا يُوصف كما تُوصف سائر المعاني، وأنه غير باقٍ، وأنه ليس بمتكلّم ولا عالم ولا حيّ، وأنه صفة الإلـه وليس بإلـه، وأنه لا يشبه الحوادث، إلى ما يجري مجراه، ينقض قولهم: إنّ الصفات لا تُوصف، ويبيّن فساد تعلّقهم في هذا الباب.

[في بيان أن كلامه لو كان قديمًا لوجب كونه غيرًا له]

وأمّا الكلام في أنّ كلامه تعالى يجب كونه غير القديم، لو كان له كلامٌ قديم؛ فالأصل فيه أنّ كل مذكورَيْن يميَّز أحدهما بما يخصّه من الذِّكر عن صاحبه، فيجب كون كل واحد منهما غيرًا للآخر؛ لأن الذي يمنع من كون الشيء غيرًا لشيء آخر دخولهما تحت ذكرٍ واحد؛ لأنّ ذلك يوجب كون أحدهما بعضًا للجملة؛ لأن قولنا «بعض» يقتضي أنه وغيره قد تناوله اسمٌ واحد. وبذلك فصل بين البعض والغير، فقيل: إنّ ما لا يدخل تحت المذكور كان غيره، وما دخل تحته كان بعضه؛ ولذلك صحّ في الشيء الواحد أن يُوصف أنه غيره تارة ولا يُوصف به أخرى، بحسب ما يجري عليه من الذِّكر، فيقال في الواحد من العشرة، إنه بعضها وليس بغيرٍ لها. ومتى أفرد بالذكر قيل: إنه غير التسعة. وحاله مع السبعة في الحالين لا تختلف، ولذلك يقال في الحادي عشر: إنه غير العشرة، ولا يقال ذلك في العاشر، لما دخل أحدهما تحت العشرة ولم يدخل الآخر فيها. ولذلك يقال في السواد: إنه غير الحموضة، وفي زيد: إنه غير عمرو، من حيث تميّز كل واحد منهما بذكره عن صاحبه.

ولذلك لا يقال في يد الإنسان: إنها غير الإنسان، ويقال فيه: إنها لسائر أبعاضه. وهذه طريقة مستمرة تشهد اللغة بصحتها. فإذا صحّ ذلك، وكان قولنا «كلام» لا يقع على الله سبحانه، وقولنا: «الله لا يتناول الكلام»، فقد تميّز كل واحد منهما منهما بما ذكرته عن صاحبه، فيجب كون كلامه غيرًا له، وكونه غيرًا لكلامه.

فلا فصل والحال هذه بين مَنْ قال: إنه ليس بغير لله تعالى، وبين مَنْ قال: إنه ليس بغيرٍ لنا.

فإذا بَطُل ذلك وجب بطلانه فيه أيضًا.

[في الدلالة على أن كلامه تعالى معنًى مُغاير له تعالى]

وليس لأحدٍ أن يقول: إن قولنا «الله» يقع عليه وعلى كلامه، فلا يصحّ أن يقال في كلامه، إنه غيرٌ له، كما لا يقال ذلك في الواحد من العشرة، وفي

بعض الإنسان؛ وذلك لأنّ قولنا: «الله» إنما يفيد فيه أن العبادة تليق به وتحقّ له، وليس هو من أسماء الحمل حتى يقع عليه وعلى غيره، بل يجب أن يقع عليه فقط.

ولذلك يقال: إنّ الله تعالى واحدٌ لا ثاني له، ولو كان يقع عليه وعلى سائر صفاته لم يصح هذا القول، ولذلك لا يقال: إنّ الله تعالى كلامٌ وعلمٌ وقدرة، والقائل به يكفر عند جميع الأُمّة. ولو كان الأمر على ما سأل عنه السائل يصح أنْ يقال ذلك فيه، بل كان يجب أن يكون القائل: إذا قال: يا علم، يا كلام، اغفر لنا، يجري مجرى قوله: يا ألله اغفر لنا. ولوجب أنْ يكون للإلـه معانٍ كثيرة، وأن يكون قولهم هذا أعظم من قول النّصارى في الإلـه إنه ثلاثة أقانيم، ولوجب القول بأنّ العبادة تحقّ لكل واحد من صفاته كما تحقّ له. وهذا يُوجب كونه آلهة، أو يقال: إنه مع صفاته بمجموعها تحقّ له العبادة، كما أن الإنسان المبنيّ بنية مخصوصة عالم واحد قادر واحد، وذلك لا يصحّ فيها دون أن تحصل مبنية بنية مخصوصة، وإلّا لم يكن لبعضها ببعض تعلّق. وهذا يجب كونه جسمًا وجوهرًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. ويُوجب القول بأنّ ما يجب للقديم سبحانه من الصفة يجب لصفاته، وإذا صحّ ذلك فلِمَ صار بأن تكون صفات لله تعالى أوْلى من أن تكون صفةً لها. وكلّ ذلك يبيّن بطلان هذه الجهالة، ويُبطل قول مَنْ يقول: إنّ كلام الله تعالى بعضه. وإذا بَطُل ذلك ثبت كون كلامه غير إلـه، على ما قلناه.

[في بيان أنه تعالى مُغايِر لصفاته]

وليس له أن يقول: إذا كان لا يحصل إلـهًا إلا لاختصاصه بصفات لا يحصل عليها إلا بهذه الصّفات، فيجب دخولها تحت قولنا: إلـه؛ لأنّ ما لأجله تستحق الصفة لا يجب دخوله تحت حدّها، كما لا يجب في قولنا: «متحرّك» أن يكون واقعًا عليه وعلى الحركة، ولو وجب ما قاله لوجب إذا عَبَدنا الله أن نكون عابدين له ولصفاته، وإذا وصفناه بأنه خالق الخَلْق، فقد قلنا: إنه وصفاته

خَلَق الخلق، وبطلان ذلك يبيّن هذه الجهالة، وبذلك يبطل قولهم: إن قولنا «متكلّم» يقع عليه وعلى كلامه.

على أنه يجب متى قيل: إنّ الكلام غير الخالق وغير العالم لنفسه، ألّا يصح؛ لأن هاتين الصفتين لا تقعان على كلامه، ولا قولنا: «كلام» يقع عليه، فيجب على ما بينّاه في حقيقة الغيرين أن يكون غير كلامه، وكلامًا غيرًا له، إنْ كان ما لأجله يمتنع إطلاق ذلك ما أوردوه من العلّة، وما يكرّره أبو هاشم في كتبه، من أنّ كل مختلفين يجب أن يكونا غيرين ـ لأن تحت الاختلاف الغيريّة، وزيادة صفة؛ لأن الشيء إنّما يكون مخالفًا لغيره إذا لم يسدّ مسدَّه، ولا يجوز إلّا يسدّ مسدّ نفسه، فإذا ثبت ذلك وكان القديم سبحانه مخالفًا لكلامه، فيجب كونه غيرًا له ـ بيّن، وإن لم يمكن جعله حدًّا للغيرين؛ لأنّ في جملة ما يدخل في الغيرين الأشياء المتماثلة، فلا يدخل تحت ما ذكره. إلّا أنه وإنْ لم يصح أن يجعل حدًّا له، فإنه يبيّن من حال كل مختلفين أنّهما غيران.

ولا يلزم على ذلك ما قيل عليه من أن يد الإنسان، مع كونها مخالفة له من حيث استحال عليها أن تكون قادرةً عالمة وصحّ ذلك على الجملة، [أ] لّا يجب أن تكون غيرًا له، فكذلك القول في الله تعالى وعلمه؛ وذلك لأنّ الذي اعتبره ما كان مخالفًا لغيره في ذاته لا في أحكامه، وما أورده هذا السائل هو مخالفة للأحكام لا مخالفة الذوات، فيجب سقوطه.

وأمّا الواحد من العشرة، فإنه كما لا يقال فيه إنه غير العشرة، فكذلك لا يقال فيه إنه مخالف للعشرة، فالاعتراض به على ما أوردوه لا يصح.

ولا يمكن أن يقال في حدِّ الغيرين: إنّ كل شيء ليس هو الآخر ولا بعضه، فيجب أن يكون غيره؛ لأن العشرة ليست الواحد منها ولا بعضها، ولا يجب كونها غيرًا له، فيجب أن نعتمد في حدِّ الغيرين على ما قلناه.

وليس مقصدنا بتحديد الغيرين إلا ذكر ما يُستفاد بهذه اللفظة في اللغة، فأمّا إذا كان الكلام في المعنى، فكل موصوف عُلِم أنه يختصّ بما لا يختصّ

به الموصوف الآخر من الأحكام والصّفات، أو يجوز ذلك فيهما؛ فكلّ واحد منهما غير لصاحبه في المعنى؛ لأنه إذا لم يَجُز أن يكون هو صاحبه وكان ممّا يصح العلم به، فيجب كونه غيرًا له؛ لأنه لا واسطة بين هذين في المعنى.

[في بيان أن كلامه تعالى يجب أن يكون غيرًا له]

فإن قال قائل: إنّ كلامه تعالى لا يجب أن يكون غيرًا له؛ لأن حدّ الغيرين: ما يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر. وذلك لا يصح فيه وفي كلامه؛ لأن القديم سبحانه لا يجوز عدمه.

قيل له: إنّ أهل اللغة وصفوا الواحد من العشرة متى ذُكر بذكر يتميّز به عن التسعة بأنه غيره.

وقالوا فيه: إنه ليس بغير للعشرة لمّا دخل تحت جملته، وإنْ كان جواز عدمه مع وجود التّسعة على أمرٍ واحد، وذلك يُبطل هذا الحدّ.

وأكثر العرب وغيرهم يعتقد جواز عدم يد الإنسان مع بقائه. والصحيح أيضًا أنّ ذلك كان جائزًا أوّلًا على سبيل الإعادة، ولم يقولوا: إنّ يد الإنسان غيره لهذه العلّة، بل منعوا من إطلاق ذلك، واستجازوا إطلاقه في «زيد» أنه غير «عمرو» ويده أن معنى الغيرين ما ذكرناه.

على أن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر إنما يقتضي تغايرهما من حيث علم أن حكم أحدهما يفارق حكم الآخر، فيجب إذا اختصّ أحد الشيئين بصفة تستحيل على الآخر، أو اختصّ بأن صحّ عليه ما لا يصح على الآخر من الصّفات والأحكام أن يجب تغايرهما من حيث صح على أحدهما العدم مع وجود الآخر، فإذا ثبت العدم لأحدهما والوجود للآخر، فبأن يجب ذلك فيهما أوْلى. وإذا صح ذلك وجب في كل ذاتين، اختصّت إحداهما بصفة تستحيل على الأخرى، أن تجريا في وجوب تغايرهما مجرى ذاتين حصل لإحداهما الوجود وللأخرى العدم.

ومتى قيل فيهما، والحال ما ذكرناه، إنه لا تغاير بينهما أدّى إلى نفي التغاير بين كل شيئين، مع وضوح فساده. وإذا صحّ ذلك وكان القديم تعالى يستحيل كونه كلامًا، أو ما زعموه من كلامه يستحيل كونه عالمًا قادرًا، فيجب كونهما متغايرين، وإن استحال أن يقال في أحدهما: إنه يجوز وجوده مع عدم الآخر.

[في إثبات أنه تعالى غير كلامه لأنهما غيْران]

وقد ألزمهم الشيوخ القول بأن السوادين إذا حلّا في محلٍّ واحد، فيجب ألّا يكونا متغايرين؛ لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يصح؛ لأن ما نفى أحدهما ينفي الآخر، فإما أن يستمرّ بهما الوجود أو يوجد ما ينفيهما جميعًا.

فإن قال: إنهما وإن استحال على أحدهما الوجود مع عدم الآخر، فقد كان يجوز ذلك فيهما من قبل، وقد يجوز ذلك فيهما من بعد على سبيل الإعادة، فيجب لذلك تغايرهما. إلا أنّا لا نحدُّ الغيرين بأنه يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر فقط، لكنّا نقول: ما جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر. إمّا في زمانين أو مكانين، أو على بعض الوجوه.

قيل له: إن السوادَيْن إذا كانت صفة أحدهما ما ذكرناه، ففي تلك الأحوال يستحيل وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيجب ألّا يكون أحدهما غيرًا للآخر الآن، وإنْ كان من قبل غيرًا له، أو سيكون غيرًا له؛ لأنّ حدّ الصفة إذا لم يحصل في الأوقات لم تستمرّ الصفة، وإنما تحصل الصفة متى حصل معناها وحقيقتها.

وألزموهم أيضًا ألّا تكون الجواهر متغايرة؛ لأنّ وجود بعضها مع عدم البعض يستحيل؛ لأن ما ينفي بعضها ينفي سائرها، وكذلك القول في كل متماثلين، من حقّ ما ينفي أحدهما أن ينفي الآخر.

فإن قال: إنّ جواز وجود أحد الجوهرين مع عدم الآخر في المكانين يصح، فيجب تغايرهما في الحقيقة.

قيل له: إن الشيء إذا انتقل عن مكانه فذاته موجودة، وإنما عدم كونه في المكان دون عينه. والقول بأنه عَدم عن مكانه خطأٌ ظاهر، وإذا بطل بذلك صحّ ما ألزمناهم.

وبعد، فكان يجب ألّا يعرف الدهرية ومَنْ يعتقد قدم الأجسام أنّ بطلانها لا يُصح البتّة تغايرها، وكان يجب ـ إذا كان طريق معرفة جواز وجود بعض الأجسام مع عدم البعض ـ الاستدلالُ ألّا يُعلم تغايُرها ضرورةً. وفي بطلان ذلك دلالة على بطلان حدّهم في هذا الباب. على أنّ حدَّهم هذا يُوجب ألّا يكون في العالم شيئان غيرين؛ لأن القول في الشيئين بأنه يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر لا يصح، إذا كانا موجودين في حال وجودهما أو معدومين في حال عدمهما، أو أحدهما موجود والآخر معدوم. وكل شيئين، فلا بدّ فيهما من بعض هذه الأوصاف.

فإذا أدَّى أحدهما إلى نفي التغاير أصلًا فيجب فساده، على أنه لو جاز أن يقال: إن حدَّ الغيرين ما ذكروه، لوجودهم كل غيرين في الشاهد هذا حاله، لوجب أن يقال: إنّ الشيء لا يستحقّ أن يُوصف بأنه ليس هو الآخر إلا إذا صحّ وجوده مع عدمه، لوجودنا ذلك حال كل شيء في الشاهد. وهذا يوجب ألّا يقال فيه تعالى: إنه ليس هو كلامه، ولا في كلامه: إنه ليس هو الله سبحانه، فإذا بَطُل ذلك عند كل من يَعدم، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[في الدلالة على أن الله مغايرٌ لكلامه]

فإن قال: إذا جاز أن يقال في الواحد: إنه ليس من العشرة، ويمتنع أن يقال إنه غيره، جاز لنا ما قلناه.

قيل له: إنما صحّ لنا ذلك؛ لأن قولنا: «عشرة» يشتمل على الواحد والتسعة، فصار بعضًا له، وبعض الشيء لا يكون غيره وإنْ لم يكن هو هو، وما ليس هذا حاله فلا فرق بين أن يقال في أحدهما: إنه ليس هو الآخر، وبين أن يقال: هو غيره. فأمّا من سوّى بين الأمرين المتأخّرين فقوله في نهاية

السقوط؛ لأنّ الشيء إذا استحال أن يقال: إنه ليس هو الآخر، فيجب أن يكون هو هو؛ لأنه لا واسطة بين هذين، كما لا واسطة بين الوجود والعدم، والحدوث والقدم.

ألا ترى أن الشيء إمّا أن يكون هو الآخر، أو ليس هو هو، ومحال خلوّه من الأمرين؛ لأن الموصوف لا يخلو من الصفة ونفيها، أيّ صفة كانت. فإذا صحّ ذلك بَطُل ما التزمه وصحّ ما قدَّمناه من قبل.

ولا فرق بين مَنْ قال في الشيئين لا يقال: إن أحدهما هو الآخر، وليس هو الآخر، وبين مَنْ قال: إنّ أحدهما لا يقال: غير الآخر، ولا ليس بغيرٍ له، ولا حكمه حكم الآخر، وليس حكمه حكمه، ولا صفته صفة الآخر، ولا ليس صفته صفة الآخر، وهذا تجاهل ممّن بلغه.

على أن حدّ الغيرين إنْ كان ما قالوه، فمتى لم يعلم بعض ما اشتمل الحدّ عليه باضطرار، فيجب ألّا يعلم تغاير الشيئين باضطرار. وفي جملة ما اشتمل الحدّ عليه جواز عدم أحدهما في الحقيقة، وذلك لا يصح أن يعلم إلا بدلالة. ولو سلمنا أن عدم أحد الجوهرين مع وجود الآخر في المكان يصح ويعلم باضطرار لم يمنع من صحة ما قلناه؛ لأنهم لم يقتصروا في الحدّ عليه، بل ضمّوا إليه عدم أحدهما مع وجود الآخر في الحقيقة. وقد بيّنّا أن ذلك إنما يُعلم بالدّليل، فقد كان يجب ألّا يعلم تغاير الشيئين باضطرار البتّة، وفي بطلان ذلك دلالة على فساد ما قالوه.

على أنه كان يجب على هذه القضية ألّا تكون ـ فيما لم يزل ـ متغايرة؛ لأنّ وجود بعضها مع عدم البعض يستحيل. وكان يجب فيما لا يبقى إذا انقضى وقته ألّا يكون متغايرًا؛ لأن وجود بعضه مع عدم البعض يستحيل على كلِّ وجه.

ولا فرق بين مَنْ قال ذلك وبين من قال في المعدومات كلّها إنها لا تتغاير البتّة، وفي الموجودات كلّها إنه لا تغاير فيها. وفي بطلان ذلك دلالة على فساد هذا الحدّ.

ولا فرق بين من حدّ الغيرين بذلك، وبين من حدَّهما بأن كل شيء ثبت الوجود له مع عدم الآخر، فيجب أن يكون غيرًا له، فإذا بطل ذلك وجب ببطلانه بطلان حدّهم أيضًا.

ولا فرق بين من قال: إن كل شيئين استحال وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيجب أن يكون أحدهما هو الآخر. وبين من قال: إنه يستحيل كون أحدهما غير الآخر؛ لأن كِلَا الأمرين خروج عن قضية الشاهد، فإذا بطل أحد الأمرين بَطُل الآخر ببطلانه.

وأمّا مَن قال: إن الغيرين إنَّما كانا كذلك لغيرية قامت بهما، فغلط؛ لأن الشيء إذا كان غيرًا لغيره فخروجه من كونه غيرًا له يستحيل، وإذا استحال ذلك فيه وجب كونه غيرًا له لا لمعنى؛ لأن أمارة استحقاق الصفة لمعنًى مفقود فيه، وما أوجب كون السّواد سوادًا لا لعلّة يوجب كونه غيرًا للحموضة لا لعلّة؛ لأن خروجه عن الأمرين جميعًا مُحال. وما دلّلنا به من قبل على أن الشيء لا يكون مخالفا لغيره بخلافٍ يبطل قولهم إن غير لغيره لعلّة. على أنّ قولنا في الشيء إنه غير الشيء الآخر يرجع في التحقيق إلى النفي، وما جرى مجرى النفي لا يستحقّ لعلّة ولا للنفس، وإنما يفيد أحكامًا مخصوصة، فكيف يقال: إنه غير لعلّة.

[في بيان أن كلام الله غير الله]

على أن الشيء لو كان غيرًا لغيره لعلّة لوجب في علّته أن تكون غيرًا للعلّة الأخرى لعلّة، وكذلك القول في علّة العلّة؛ لأن معنى التغاير في الكلّ سواء، فلا يمكن أن يقال: إنّ الجسم غير لغيره، والغيرية لا يصح كونها غيرًا لغيرها، كما يقال في الحركة والمتحرّك. ولا يصح أن يقال: إن الغيرية غير لغيرها إلّا لعلة، وتفارق الجسم كما يُفارق كونه تعالى عالمًا كون الواحد منّا عالمًا؛ لأنّ استحقاق الكل للتغاير لا يختلف. وفي هذا إيجاب وجود ما لا نهاية له ليحصل الشيء غيرًا لغيره، وذلك يؤدّي إلى نفي الغيرية أصلًا. على أنه كان يجب في الأغراض والمعدوم وسائر ما تقوم به المعاني ألا تكون متغايرة. وفي عِلْمنا بتغايرها مع استحالة تعلّق المعاني بها دلالة على بطلان هذا القول. وكان يجب ألّا يكون الجسم غيرًا لها، كما لا تكون غيرًا له. وإنما صحّ أن

يقال في الواحد من العشرة: إنه بعضها، ولا يقال: إنها بعضه؛ لكون العشرة شاملًا له والتسعة، وامتناع ذلك في الواحد؛ لأنه لا يشمل العشرة. ومعنى الغيريّة في الجسم والعرض سواء، وإن لم يكن العرض غيرًا للجسم، فيجب ألّا يكون الجسم غيره أيضًا، وفي هذا إبطال التغاير.

[في بيان أن الله قديم وكلامه غيره فكلامه حادث]

على أنَّ مَنْ تعلّق بهذا الباب لا يصح أن يعتصم به مما ألزمناه؛ لأنه يلزمه القول بأنّ كلام الله غير له لغيرية تقوم به، وبالكلام لِمثل ما له نقول ذلك في الحوادث المتغايرة، فلو صح ما قاله لكان ما ألزمناهم صحيحًا، فكيف وقد بيّنًا فساده؟ وفي فساد ذلك صحة ما ألزمناهم من كون كلام الله تعالى غير الله. فإذا صح ذلك واتّفقت الأُمّة على بطلان قديم غير الله مع الله تعالى، فيجب بطلان ما أدّى إليه.

ولا خلاف أيضًا بينهم أنّ كلّ ما كان غير الله وسوى الله، فيجب كونه محدثًا. وذلك يُبطل كل مذهب أدّى إلى كونه قديمًا. وامتناعهم من إطلاق هذه اللفظة كإطلاقهم في المعنى، وفي أن الذي يدلّ على إبطال قولهم لا يختلف. وإنما قصد شيوخنا ـ رحمهم الله ـ بالإكفار في ذلك بيان خروجهم عن الإجماع، وموافقتهم للنّصارى، وارتكابهم الكفر، وهو مثل إلزامنا المجبّرة القول بأنه سبحانه ظالم إذا فعل الظلم في أنه إلزام عبادة، فإذا امتنعوا منها مع إعطائهم معناها، لكان ما مُنِعوه لو أُعطوه يظهر خروجهم من الدِّين وانسلاخهم من الإسلام، فلذلك تجنّبوه، وإن كانوا قد أطلقوا من الألفاظ ما يفيد هذا المعنى في الحقيقة.

[في بيان أن للقرآن صفات تستحيل على الله تعالى]

فأمّا مَنْ قال في القرآن: إنه هو الله[١]، فما قدَّمناه من أنه يختصّ بصفات تستحيل على الله عزّ وجلّ، والقديم سبحانه يختصّ بصفات تستحيل على القرآن، يسقط هذا القول.

(١) هذا رأي الحشوية، كما أشار القاضي في بداية كتابه، ص ٢٩.

[في بيان أن القرآن ليس بعض الله تعالى]

فأمّا مَنْ قال: إنه بعضه[١]، فقد بينّا بطلانه؛ لأنّا قد دلّلنا على أن قولنا «الله» لا يقع عليه وعلى الكلام، وبيّنّا أن الشيء إنما يُوصف بأنه بعض متى كان الاسم يقع عليه وعلى غيره، ليفصل بين ما انتظمه وغيره الذِّكر الواحد، وبين ما تميّز بذكره عن ذكر صاحبه، على ما بيّنّاه من قبل، إذا لم يصح ذلك في كلامه تعالى بطل القول بأنه بعض لله، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. ولعلّ المتمسّك بهذه الجهالة إنما أُتِيَ لظنّه بأنّ القديم جلّ وعزّ جسم، وأنه إذا كان جسمًا، فيجب أن يكون كلامه حالًّا فيه أو خارجًا منه، فقال ما قال. فإذا بَطُل كونه جسمًا وثبت أنه إنما يفعل الكلام في غيره من الأجسام، كما يفعل سائر أفعاله في غيره، فكما لا يقال فيها: إنها بعضه، فكذلك القول في الكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ قولكم في البعض إنه ما شمله وغيرَه الذكرُ الواحد لا يصح؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه بعضًا لنفسه متى قيل في الواحد من العشرة إنه بعض العشرة؛ لأنه يجب أن يكون بعضًا لنفسه والتسعة، فإذا استحال ذلك بطل ما حدَّدتموه. وكذلك القول في النصف الرابع، إلى ما شاكله. وذلك أنّ هذه اللفظة إذا لم تكن لقبًا، فيجب كونها مفيدة لأمرٍ ما على الحقيقة؛ لأن كون اللفظة مجازًا ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة، فيجب أن تكون فائدتها ما ذكرناه؛ لأنها مطردة فيه غير مطّردة في غيره؛ لأن المعنى معقول يصح أن يُفاد بهذه العبارة. وفي ذلك إبطال ما تعلّقوا به.

وإنما يستحيل كون الشيء بعضًا لنفسه؛ لأنّ نفسه لا تشتمل عليه وعلى غيره مما ذكرناه من [أن] حدّ البعض يمنع من ذلك، ويجوز كونه بعضًا للعشرة.

---

(١) هذا رأي بعض الحشوية، كما قال القاضي في بداية كتابه، ص ٢٩.

[في بيان أنه تعالى ليس بعضًا للأشياء]

فأمّا قولهم: إنّ هذا الحدّ يوجب كونه تعالى بعضًا للأشياء من حيث كان قولنا أشياء يقع عليه وعلى غيره فغلط؛ لأنّ اللغة تقتضي ما قالوه. لكن الشرع قد دلّ على أنه متى قصد إلى ذكر القديم سبحانه، فيجب أن يفخّم ويعظّم بإفراده بالذِّكر، ولذلك قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ إِن كَانُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [التّوبَة: الآية ٦٢]، ولم يقل: أن يرضوهما.

ورُوِي عن النبيّ عليه السلام ما يقوّي ذلك؛ لأنه سمع رجلًا يقول: الله ورسوله، فلقّنه أن يقول: ثم رسوله[1]. وإذا وجب ذلك فبأنْ لا يذكر غيره معه بلفظٍ واحد أوْلى. فلا يعترض ذلك قوله جلّ وعزَّ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]؛ لأنه لم يُرد «بأحسن» سواه تعالى، ولم يُرد بقوله: «الخالقين» هو تعالى، وإلّا أدّى إلى أن يضاف إلى نفسه، وإلى جملةٍ هو فيها.

فإن قال: إنّما قال: «أن يُرْضُوه»؛ لأن ذكر أحدهما ينوب عن الآخر، كما قال: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا﴾ [الجُمُعَة: الآية ١١]، ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: الآية ٣٤]، فكنى عن أحدهما، وإلى ذلك ذهب أبو العباس المبرّد[2].

قيل له: إنما وجب ذلك في هاتين الآيتين؛ لأنه قد ثبت أنه يجوز أن يكني عنهما جميعًا، فصرف الأمر في ذكر أحدهما إلى ما قاله، والقديم تعالى فلا يُذكر مع غيره، فوجب صرف ما قدَّمناه إلى أنه ذكره دون رسوله لهذه العلّة. و[لو] لم يدلّ على ذلك إلا امتناع المسلمين من القول بأنّه بعض

---

(١) لم أجده.

(٢) محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد: إمام العربية ببغداد في زمانه وأحد أئمة الأدب، وُلِدَ بالبصرة، من كتبه «الكامل» و«المذكر والمؤنث» و«المقتضب» و«التعازي والمراثي» و«شرح لامية العرب» وغيرها. توفي ببغداد سنة ٨٩٩ م. (بغية الوعاة ص ١١٦؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٩٥؛ سمط اللآلىء ص ٣٤٠؛ السيرافي ص ٩٦؛ طبقات النحويين ص ١٠٨ ـ ١٢٠).

الأشياء، وبعض الموجودات لكفى؛ لأنه إنما يصحّ ذلك متى وجب ما قلناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال إنه يجب؛ لأن حدّ البعض غير ما ذكرناه، لأنّا قد دلّلنا عليه، والاعتراض عليه لا يصحّ.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إنما لا يقال فيه تعالى إنه بعض الأشياء؛ لأنه يُوهم كونه مشبّهًا له، ولذلك لو قيل للواحد: إنه بعض الكلاب. لعدَّه سبًّا وشتمًا، لِمَا فيه من إيهام تشبيهه بها. وقد بيّنّا ذلك من قبل، فيجب إلّا يقال فيه تعالى إنه بعض الأشياء. وإذا وجب أن يُفرد تعالى بالذِّكر ولا يقصد أن يُذكر مع غيره؛ فيجب ألّا يكون داخلًا تحت اللّفظ الذي يشتمل الأشياء والموجودات، وإذا امتنع ذلك صار كأنّه ـ من جهة اللغة ـ لا يتناوله، فلذلك لا يقال: إنه بعض الأشياء. ويجب على هذا الحدّ أن يقال في «زيد»: إنه بعض الاثنين، إذا ذُكرا بذكرٍ واحد، وأن يقال فيه: إنه بعض الزيدَيْن، وإن بَعُد في التعارف استعماله. وذلك لا يعترض ما قلناه. وإنما اختصرنا القول في ذلك لأنه كلامٌ في العبارات، وإن كنّا قد أتينا على جُمَله، ونبّهنا على استدراك ما حذفناه.

فصل في ذكر شُبههم: أنه تعالى متكلّم بكلام قديم
شُبهة لهم [أولى]

[شُبهة أن كلامه تعالى قديم]

قالوا: لو لم يكن متكلّمًا فيما لم يزل لوجب كونه أخرس أو ساكتًا؛ لأن الحيّ إذا لم تكن به آفة وجب كونه متكلّمًا أو ساكتًا، كما أنه إذا لم تكن به آفة وجب كونه رائيًا للمرئيّات الموجودة.

قالوا: ولا يلزم على ذلك [أن] الطفل الذي في حال صياحه لا يكون متكلّمًا ولا ساكتًا ولا أخرس؛ لأنه ممن يصح أن يتكلّم؛ للطفولية التي هي آفة مانعة من الكلام. فأمّا مَنْ لا آفة به، فيجب كونه متكلّمًا، إذا لم يكن أخرس

وساكتًا وصائحًا. وجب كونه متكلّمًا، كما إذا استحال كونه مؤوفًا ممنوعًا من الرؤية وجب كونه رائيًا، إذا كان المرئي موجودًا.

وقوّوا ذلك بأنه تعالى لما ثبت استحالة كونه جاهلًا وشاكًا وجب كونه عالمًا، فبنفي أضداد العلم وجب كونه عالمًا، فكذلك يجب كونه متكلّمًا نفي أضداد الكلام عنه.

وإذا صحّ ذلك ولم يجز كونه متكلّمًا لنفسه ولا بكلامٍ محدث، فيجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وربما قالوا بعد ذلك: فإذا لم يُجِز أن يكون هذا الكلام المسموع قديمًا وجب إثبات كلام قديم، على ما نذهب إليه.

وجميع ما ذكروه اقتصار منهم على الدَّعوى. ونحن نبيّن الوجه في ذلك، ثم نتكلّم عليه بعون الله.

[في إثبات أن كلامه تعالى ليس قديمًا]

أمّا قولهم: إن الحيّ لا يخلو من كونه متكلّمًا أو ساكتًا أو أخرس، فغلط؛ لأن القادر عندنا في ابتداء حال كونه قادرًا يخلو من جميع ذلك، ومن كونه صائحًا أيضًا؛ لأن الأخرس هو من حلّ آلته العجز أو لحقها فساد مانع من الكلام.

والساكت هو الذي كفّ جارحته أن يفعل الكلام بها مع صحة كونه فاعلًا للكلام بها. والمتكلّم هو الفاعل للكلام، وكذلك الصائح. وهو في ابتداء حال قدرته قد خلا من ذلك كلّه، فإذا نازعناهم فيما ادَّعوه في الشاهد، فقد بطل ما أصَّلوه. وليس ينفعهم قولهم إنّا نخالفكم في ذلك؛ لأنّ القدرة مع الفعل عندنا، لأن مخالفتهم إيّانا فيه لا تبطل القدح به فيما أصّلوه، لأنهم ظنّوا أنه مسلم لا يُنازَع فيه. فإذا أرَيْناهم الخلاف فيه وجب القضاء بفساده.

ومتى دلّلنا على تقدّم القدرة للفعل، فقد بطل هذا الأصل. وليس لهم دفع ذلك بأنّ حقيقة المتكلّم ليس هو الفاعل للكلام، ففي ابتداء حال قدرته، لا بدّ إذا لم يكن أخرس أو ساكتًا أن يكون متكلّمًا؛ لأنا قد دلّلنا على أنه لا حقيقة للمتكلّم إلّا كونه فاعلًا للكلام. ومما يبيّن فساد ما قالوه وكونه دعوى متناقضًا: أنهم متى قالوا إن الحيّ إذا لم تكن به آفة فيجب كونه متكلّمًا، وأطلقوه إطلاقًا، لم يصح؛ لأن الساكت لا آفة له، وليس هو بمتكلّم في الحقيقة.

ومتى قالوا: إذا لم تكن بالحيّ آفة، فيجب إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا أن يكون متكلّمًا تناقض؛ لأن الخرس آفة، وقد دخل تحت نفيهم الآفات له أوّلًا، فذكرهم له ثانيًا في الأقسام باطل. ومتى قالوا: إن الحيّ إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، ولم يذكروا الآفة، لزمهم الطفل والصائح.

[في بيان أن انتفاء الخرس والسكوت عليه تعالى لا يُوجِبان كونه متكلِّمًا]

ومتى قالوا: إذا لم يكن صائحًا ولا أخرس ولا ساكتًا وجب أن يكون متكلّمًا، لزمهم على ذلك الحيّ الذي هو عاجز؛ لأن العاجز الذي لا قدرة في شيء من جوارحه لا يُوصف بذلك، وإنما يُوصف بذلك متى اختصّ لسانه بالعجز دون سائر جوارحه، كما أنّ مَنْ قطع عروق يده كلّها لا يقال إنه مفتصد، وإنما يقال ذلك إذا اختص ذلك الموضع بالقطع. وإنْ كان في الأظهر لا يوصف الحيّ بالخرس إلا لفساد يلحق الآلة مع وجود القدرة فيها. وإنما يقال فيمن حلّ لسانَه العجز إنه أخرسُ، من حيث شارك المفسود الآلة في تعذّر الكلام عليه. وفي عِلْمنا أنّ العرب إنّما وصفت الأخرس بذلك لتعذّر فعل الكلام عليه، فقد صحّ أن ما ادَّعوه لا شُبْهة فيه.

ومما يبيّن اقتصارهم على الدعوى: أنه لا يخلو قولهم في الحيّ منّا إمّا أن يقولوا: إنه إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، إذا

كان ممّن يصح أن يتكلّم، أو يجب ذلك، وإنْ كان يستحيل أن يكون متكلّمًا.

وقد علم فساد الوجه الثاني، لأنه لو وجب، بانتفاء الخرس عنه والسكوت كونه متكلّمًا، وإن كان ممّن يستحيل أن يتكلّم، لوجب أن يكون الجماد كالحيّ في هذا الباب، بل العرض كالجوهر فيه؛ لأنّ الكل قد اشترك في انتفاء الخرس والسكوت عنه، ولأن انتفاء الصفة إنما يقتضي ثبوت أخرى إذا صحت على الموصوف. فأمّا مع استحالتها، فليست بأن تثبت لانتفاء تلك الصفة بأوْلى من أن يثبت غيرها من الصفات، ولذلك لم يجب بنفي أضداد العلم عن الميت كونه عالمًا، وإنما يجب ذلك في الحيّ على طريقة مَنْ يقول بذلك.

فقد بَطُل القول بأنه إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا، وإن استحال الكلام عليه. فلم يبقَ إلا أن يبني الكلام على أنه إذا صحّ أن يتكلّم، وانتفى عنه الخرس والسكوت، فيجب كونه متكلّمًا.

ومتى بنى كلامه عليه بَطُل معتمده؛ لأنّا نقول في القديم: إنه يستحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ولا يجب كونه متكلّمًا بنفي الخرس والسكوت عنه، كما لا يجب كونه متحرّكًا بنفي كونه ساكنًا، لما استحال كونه متحرّكًا.

[في بيان أن صحة كونه متكلِّمًا الآن لا تُوجِب صحة كونه متكلِّمًا منذ الأزل]

وليس له أن يقول: متى ثبت صحة كونه متكلّمًا الآن وجب صحته فيما لم يزل، [و] لوجب أن يستحيل الآن ككونه متحرّكًا وساكنًا، إلى ما شاكله من الصّفات المستحيلة عليه؛ وذلك لأنّ صفات القديم سبحانه على أقسام: منها ما يجب له في كل حال؛ ككونه عالمًا وقادرًا. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال؛ ككونه متحرّكًا وساكتًا، إلى سائر ما يختصّ ما خالفه من الجواهر

والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل ويصحّ عليه فيما بعد ذلك؛ كصفات الأفعال أجمع، ككونه مُحسنًا ومفضلًا ورازقًا وخالقًا، فلا يجب إذا قلنا إنه يستحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدًا، بل يصحّ ذلك عليه إذا صحّ أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال.

فإن قال: إني أعتمد في الدّلالة على ما سلَّمتموه، فأقول: متى كان تعالى ممّن يصحّ كونه متكلّمًا، فمتى انتفى عنه الخرس والسكوت فيما لم يزل، يجب كونه متكلّمًا، وذلك ممّا لا أُنازع فيه، وإنما أُخالف في صحة كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ولم أُبيّن الكلام عليه.

قيل له: إنّ ما ذكرته يوجب كون الحي في حال كان ميتًا متكلّمًا إذا انتفى عنه الخرس والسكوت؛ لأنه ممن يصح كونه متكلّمًا في كلِّ حال.

فإن قلت: إنه وإن صحّ الآن أن يتكلّم، فإنه في حال موته لا يصحّ ذلك فيه، فلا يجب كونه متكلّمًا بنفي الخرس والسكوت في تلك الحال، وإنما يجب في هذه الحال التي يصح فيها أن يتكلّم.

قيل له: وكذلك، فإنما يجب إثباته تعالى متكلّمًا إذا انتفى عنه الخرس والسكوت في حال يصح فيها كونه متكلّمًا. فأمّا فيما لم يزل، فذلك غير واجب. يبيّن ذلك أن الجوهر إذا لم يكن متحرّكًا، فيجب كونه في مكان متى صحّ ذلك عليه في حال وجوده، ولا يجب ذلك فيه متى استحال عليه في حال عدمه.

فإن قال: فإني أدلّ أوّلًا على أنه تعالى يصحّ كونه متكلّمًا فيما لم يزل، ثم أبيّن الدّليل عليه. فهذا باطل؛ لأنه لا طريق يمكنه أن يثبت به صحة كونه متكلّمًا إلّا ويقتضي كونه متكلّمًا. ومتى دلّ بدليل على كونه متكلّمًا فيما لم يزل، وأقرّ بأنّ دليله هذا لا يتمّ إلّا بتقديم ذاك، فقد أقرّ بفساده وأنه لا يستقلّ بنفسه دون أن يقرن إليه ما لو اعتمد عليه بانفراده لصح، وفي ذلك إقرار منه بأنّ دليله هذا لغوٌ لا فائدة فيه.

ومما يبين فساد ما أورده، وأنه اعتمد فيه على الدعوى: أن الحيّ عندنا قد يخلو مما يتضادّ عليه من الصفات، فيصحّ ألّا يكون مريدًا ولا كارهًا ولا عالمًا ولا بضدِّه موصوفًا في حال يصح ذلك عليه. وقد دلّلنا على صحة ذلك عند ذكرنا جواز خلوّ الجوهر من الألوان، وفي الكلام في أن القادر يجوز أن يخلو من الأخذ والترك. فإذا صحّ ذلك، فلو ثبت أنّ كون الحيّ متكلّمًا وساكتًا وأخرس صفات تتضادّ عليه لم يجب بانتفاء بعضها إثباتُ باقيها.

فإن قيل: هلّا جرى ذلك مجرى إثباتكم الحي رائيًا عند وجود المرئيّ، إذا انتفت الآفات عنه؟

قيل له: إنما لم نقل بوجوب كونه رائيًا لانتفاء الآفات فقط، وإنما أوجبنا ذلك لأن الدلالة دلَّت على أن كونه حيًّا يقتضي كونه مدركًا، فإن كان حيًّا بحياة، واقتضى ذلك شرط صحة الحواس، فيما يحتاج إلى حاسّة، واقتضى كونه مدركًا على الإطلاق فيما لا يحتاج في إدراكه إلى حاسّة، وإنْ كان حيًّا لا بحياة اقتضى كونه مدركًا عند وجود المدرك فقط، كما أن كون الجوهر موجودًا يقتضي صحة وجود الحركة فيه، وكونه موجودًا مع كونه مبنيًّا بنية مخصوصة يقتضي صحة وجود الحياة فيه. ولهذا أوجبنا كون الحيّ مدركًا إذا انتفت الآفات عنه، لا من حيث انتفت الآفات عنه فقط، ولا يصح لكم مثله في وجوب كونه متكلّمًا إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا؛ لأنه لم يثبت أنّ كون الحيّ حيًّا يقتضي كونه متكلّمًا بشرط وغير شرط.

[في بيان أن التكلّم يتعلق بالاختيار وليس بالوجود]

فإن قال: إنّا نقول إنّ كون الحي حيًّا يقتضي كونه متكلّمًا بشرط انتفاء الخرس والسكوت، كما قلتم بمثله في كونه مدركًا.

قيل له: إنما صح لنا ذلك في كونه مدركًا لما ثبت أن كونه حيًّا مع أمر آخر مثبت معقول يقتضي كونه مدركًا، فصحّ أن نبيّنه بقولنا إذا كان حيًّا مع

انتفاء الآفات على حصول ذلك الشرط، ويقتضي كونه مدركًا، ولم يثبت أن كونه حيًّا مع أمرٍ آخر من الصفات المعقولة يوجب ذلك حتى نبيّنه على ذلك بأن يقال: إنه إذا كان حيًّا لا آفة به وجب كونه متكلّمًا.

يبيّن ذلك أنه قد يكون حيًّا لا آفة به، ويكون ساكتًا غير مختار للكلام. وإنما صحّ ما ذكرناه في كونه مدركًا لأنّ كونه مدركًا لا يتعلّق باختياره، فيصحّ وجوده عند كونه حيًّا إذا انقضت الآفات عنه. وكونه متكلّمًا يتعلّق باختياره، فلا يجب بنفي الآفات مع كونه حيًّا إثباته متكلّمًا.

وليس ذلك بأن يقتضي كونه متكلّمًا بأوْلى من أن يقتضي كونه ساكتًا، ولا بأن يقتضي كونه متكلّمًا بأوْلى من أن يقتضي كونه فاعلًا للكلام ومختارًا له، أو كونه صائحًا أو صارخًا.

[في بيان اختلاف حال الإدراك عن حال الكلام]

فإن قال: إن كونه حيًّا مع انتفاء الآفات والسكوت جميعًا يوجب كونه متكلمًا، فلا يبطل ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا قد بينّا أنَّ الحيّ إذا كان عاجزًا غير قادر البتّة لا يقال: إنه مؤوف ولا أخرس ولا ساكت، ولا يجب مع كونه حيًّا أن يكون متكلّمًا، وذلك يُبطل ما ذكرته الآن.

وبعد، فإنّ كونه حيًّا لمّا اقتضى كونه مدركًا بشرط ارتفاع الآفات ووجود المدرك وجب كونه مدركًا لكل ما يصح أن يُدركه، ولم يكن بعض ذلك بأن يدركه بأوْلى من بعض، ولذلك يُوجب كونه تعالى مدركًا لجميع المدركات. فإن كان فيما قلتموه مثله، فيجب بنفي الآفات عنه كون الحيّ متكلّمًا بسائر أقسام الكلام وضروبه، وهذا مما بينّا فساده من قبل.

يبيّن لزوم ذلك أنهم مثّلوه بوجوب كونه عالمًا عند انتفاء أضداد العلم. وقد عُلِم أن كونه عالمًا بجميع المعلومات واجب عند ذلك، فكذلك

يجب كونه متكلّمًا بكل ضروب الكلام إذا انتفى عنه الآفات والسكوت. على أنَّ كونه حيًّا إنما أوجب كونه مدركًا لمّا كان كالحقيقة لكونه حيًّا؛ لأنّ استحالة كونه مدركًا على كلٍّ وجه يُوجب مساواة الحيّ للميت، كما أن تعذّر الفعل من القادر على كل وجه يوجب مساواة القادر للعاجز، وليس كونه متكلّمًا حقيقة لكونه حيًّا، ولا له به تعلّق، ولو استحال كونه متكلّمًا على كلٍّ وجه لم يؤثّر ذلك في كونه حيًّا. وإذا صح ذلك، فقد بطل سائر ما تعلّق به.

ومما يبيّن اقتصارهم على الدعوى: أن الخرس والسكوت لا يختصّان الحيّ؛ لأن الخرس المعقول هو فساد الآلة والعجز عن الكلام، لأنه في الوجهين يتعذّر عليه فعل الكلام بآلته مع صحة كونه فاعلًا بها، وهذا أيضًا يختصّ الآلة. وكونه متكلّمًا حقيقته أنه فعل الكلام، وكل ذلك لا يتعاقب على الحيّ، وإنما يختصّ المحالّ. فإذا صح ذلك لم ينفِ بعضَها عن الحيّ إثباتُ بعض؛ لأن ذلك لا يتعلق بالحيّ، وليس هو مما يختصّ به ككونه عالمًا وقادرًا. فإذا ثبت ذلك لم يجب بنفي صفتين منها إثبات ثالثة دون أن نبيّن أنّ ذلك يجب لأمرٍ يرجع إلى الحيّ دون المحلّ. وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت خلافه، فما قالوه فسد.

[في بيان أن السكوت والخرس لا يضادّان الكلام]

هذا لو ثبت أنّ الخرس والسكوت يتضادّان أو يضادّان الكلام، فكيف وذلك باطل؛ لأن فساد الآلة والعجز لا يضادّ وجود الكلام في لسانه؛ لأنه يجوز مع وجود العجز عن الكلام وجود أقلّ قليل الكلام منه في لسانه. ووجود الكلام من الله تعالى في لسانه، ولو كان ضدّ المنع من وجود الكلام على كلّ حال من فعل أيّ فاعلٍ كان.

ولا فصل بين من قال في العجز؛ إنه ينافي الكلام من حيث يقتضي تعذّر فعل الكلام، وبين مَنْ قال إنه ينافي سائر الأفعال من الحركات وغيرها.

ومتى كان الخرس فساد الآلة، فعندنا أنّ الكلام من فعل الله قد يوجد معه؛ لأنّ الكلام لا يحتاج إلى بيِّنة، وإنما لا يحتاج في وجوده من فعلنا لأنّا نحتاج في فعله إلى آلة، على ما تقدَّم القول فيه.

وإنما يمتنع وجود الكلام منّا معه لأنه يُخرجه من كونه آلة، فلو صحّ أن يقال: إنه ضدّه لصحّ أن يقال في كل أمرٍ يؤثّر في الآلة أنه ضدّ ما يقع بتلك الآلة. فأمّا السكوت، فإنه لا يوجد معه الكلام، لأنه ينافي سبب الكلام، أو ما تجب مقاربته لسبب الكلام؛ ولذلك يجوز عندنا وجود أقلّ قليل الكلام مع سكون اللّسان، ويجوز أن يفعل الله تعالى الكثير منه مع السكوت في ألسنتنا. فإذا ثبت أنّهما لا يضادّان الكلام، فقد بَطُل ما بنى عليه كلامه.

[في بيان جواز وجود الكلام مع وجود الخرس والسكوت]

ومما يبيّن أنّهما لا يضادّان الكلام أنه كان يجب في اللّثغة المانعة من بعض الحروف أن تكون مانعة من جميعها؛ لأنّ ما ضادّ شيئًا وجب كونه ضدًّا لما ضادَّه، فإذا صحّ ذلك فكان يجب أن يمتنع على الألثغ كل الحروف، وذلك مُحال.

ومما يبيّن أنهما لا يضادّانه أنّ كل شيئين صارا مدركين كانا يختصّان المحل ويصيران كالهيئة له، فمتى أدرك أحدهما بحاسّة وجب كون الآخر مدركًا بها. وقد عَلِمنا فساد ذلك؛ لأن الخرس والسكوت لا يدركان أصلًا، وذلك يمنع من كونهما ضدَّيْن للكلام.

وليس لأحدٍ أن يقول: لو لم يضادّ الكلام لكان لا يمتنع وجود الكلام مع أحدهما، فتعذّر ذلك يقتضي تضادّهما؛ وذلك لأن تعذّر اجتماع الشيئين قد يكون لغير التضادّ كما يكون للتضادّ.

ألا ترى أن السوادَيْن المختصّين بمحلّين يتعذّر وجودهما في محلٍّ واحد مع تماثلهما. وكذلك حيازة زيد وعمرو قدرتيهما، وكذلك الصوتان المختصّان

بوقتين، كل ذلك لا للتضادّ، فكيف يصح أن يحكموا بتضادّ الخرس والسكوت والكلام من حيث تعذّر اجتماعهما؟

هذا لو صحّ ما قالوه، فكيف وقد بيّنّا أنّ وجود الكلام مع الخرس أو السكوت قد يصحّ من فعل الله تعالى ومن فِعلنا على بعض الوجوه؟ وذلك يبطل ما تعلّقوا به.

على أنّ الأخرس لا يمتنع كونه متكلّمًا بأن يكون [مع] خرسه في لسانه يتكلّم بلسان آخر؛ لأن خلق الله تعالى للواحد منّا لسانين لا يمتنع، ولا يمتنع حصول الفساد في أحدهما دون الآخر فيتكلّم به، وذلك يُوجب كونه أخرس ومتكلّمًا.

وقد بيّنّا من قبل أنّ دفع ذلك لا يمكن وأنه مفارق لما نقوله من استحالة حلول العِلم في جزءٍ من قلبه، والجهل المضادّ له في جزءٍ آخر. وبيّنّا أنه بمنزلة حلول الحركة في محلّ، والسكون في محلٍّ آخر. ولا يمتنع أيضًا، والحال على ما نحن عليه، أن يكون الإنسان متكلّمًا وأخرس، بأن يفعل الكلام في الصدى، وفي تلك الحال يحدث في لسانه فساد.

وأمّا كونه متكلّمًا في حال هو فيها ساكت، بأن يكون كلامه في الصّدى ويكفّ لسانه عن الكلام، فهو مشاهد، وكل ذلك يبطل زعمهم أن هذه الأُمور إذا كانت متضادّة فنفي بعضها عن الحي يوجب إثباته متكلّمًا. وقد بيّنّا أنّ ما يوجد في الصدى من الكلام لا بدّ من أن يُضاف إلى مَنْ وقع بحسب قصده وأنه لا يصحّ كونه كلامًا لمحلّه، ولا للقديم سبحانه. وليس يُمكنهم القول بأنّ الكلام ليس هو هذا المسموع، لأنّا قد دلّلنا في فصل متقدّم على فساد قولهم فيه.

[في بيان مُفارقة حال البشر لحاله تعالى في الكلام]

ومما يُبطل ما تعلّقوا به أنّ الواحد منّا إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا، فيجب كونه متكلّمًا؛ لأنه ممن يتكلّم بآلة، ولا يخلو من فساد فيها أو عجز،

فيكون أخرس، أو يمتنع بها من الكلام فيكون ساكتًا، أو يفعل بها الكلام فيكون متكلّمًا. فمن حيث تعاورته هذه الصفات الثلاث وجب بانتفاء صفتين إثبات ثالثة، والقديم سبحانه ليس ممن يتكلّم بآلة، فلا يجب ذلك فيه قياسًا على الشاهد.

وبعد، فإنّ الواحد منّا بانتفاء الخرس والسكوت كما يجب إثباته متكلّمًا وجب كونه كلامًا واقعًا بحسب قصده وإرادته، ووجب كونه فاعلًا له أو مكتسبًا. وخروجه من أن يكون كذلك كخروجه من أن يكون متكلّمًا، في أنه يجب إثبات الخرس والسكوت له.

فإن وجب ما قالوه في القديم سبحانه قياسًا على الشاهد، فيجب كونه فاعلًا للكلام، إذا انتفى عنه الخرس والسكوت قياسًا على الشاهد. وذلك يوجب كون الكلام فعله على ما نذهب إليه، وإنْ كان التزامًا منهم له على وجهٍ يستحيل؛ لأن كونه فاعلًا للكلام فيما لم يزل مُحال. وإن قالوا: لا يجب إثباته فاعلًا للكلام فيما لم يزل، وإن انتفى عنه الخرس والسكوت وتفارق حالنا حاله فيه.

قيل له: ما أنكرتم من ألّا يجب كونُه متكلّمًا فيما لم يزل لانتفائهما عنه وتفارق حاله حالنا فيه؟

فإن قالوا: إنّ الواحد منّا لا يجب بنفي الخرس والسكوت عنه كونه فاعلًا؛ أنه تعالى لو اضطرّه إلى كلام يفعله في لسانه خرج من أن يكون أخرس أو ساكتًا كخروجه به إذا كان ذلك من فِعْله.

قيل له: إن هذا نفس الخلاف، فكيف يُدفع الكلام به. وقد دلّلنا من قبل على أنه إنما يكون متكلّمًا بأن يفعل الكلام دون غيره، فلا طائل في إعادته.

على أنَّ الواحد منّا لا يثبت متكلّمًا إلا بنفي الخرس والسكوت عنه، فإن وجب كونه تعالى متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه وجب إثباته فاعلًا للكلام ليصح كونه متكلّمًا.

وقد بيّنّا من قبل أن المتكلّم إنما يكون متكلّمًا بأن يفعل الكلام، وأنه لا يصح فيه غير ذلك، وذلك يصحّح لزوم الكلام لهم.

فإن قالوا: قد يكون متكلّمًا عندنا بأن يفعل تعالى الكلام في لسانه، فلا يجب ما ذكرتم.

وهذا مما بينّا فساده من قبل، وأنه لا يمكن مع الخلاف الذي فيه أن يعترض به على ما قلناه.

وبعد، فلو سلّمنا ما قالوه لم يقدح في الإلزام؛ لأنه كان يجب ألّا يكون سبحانه متكلّمًا إلّا بأن يفعل الكلام، أو يفعل فيه كما قالوه في الشاهد. فإذا جاز أن يثبت متكلّمًا لا على هذا الوجه، فهلّا جاز ألّا يثبت متكلّمًا مع نفي الخرس والسكوت عنه؟

[في بيان عدم جواز مُطابقة صفات البشر لصفاته تعالى في موضوع الكلام]

ومن طريف أمره أنهم حكموا بإثباته تعالى متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه قياسًا على الشاهد، والذي وجدوه في الشاهد متضادًّا على الحيّ ـ على زعمهم ـ هو الخرس المعقول والسكوت والكلام المعقولان، فكيف يصح لهم إثباته متكلّمًا بكلام مخالف لهذا الكلام لنفي الخرس والسكوت عنه؟ فقد بان أنّ تعليلهم يقتضي كون كلامه سبحانه مثلًا لكلامنا، ومذهبهم بخلافه. وحسبك بمذهب قوم فسادًا أن يثبت بعلّة ناقضة له؛ لأنّ من حقِّ العلة أن يثبت بها المذهب، فإذا كانت تنقضه دلّ ذلك على قلة تمييز المذهب إلى ذلك المذهب.

على أنه يقال لهم: إذا جاز لنفي الخرس والسكوت إثباته متكلّمًا بكلام مخالف لهذا الكلام؛ فهلّا صحّ أن نثبت له فمًا ولسانًا مخالفًا لما يُعقل، وأنْ نثبت فاعلًا للكلام على خلاف الوجه المعقول؟

ويقال له: خبرنا عن الكلام الذي أثبتّه لتوجب نفي الخرس والسكوت المخالفين للمعقول في الشاهد، أو المجانسين، أو هما جميعًا.

فإن قال: إنه ينفي المعقول منهما.

قيل له: كيف ينفيه وليس بصفة الكلام الذي من حقِّه أن ينفيـ [ـه منـ] ـهما.

ولو جاز أن يقال فيه مع مخالفته للكلام المعقول في الشاهد: إنه ينفيهما، لجاز أن يقال إنه ينفي كل عرض مع مفارقته لسائر ما يضادّه.

وبعد، فلو ثبت كونه نافيًا لهما كالكلام المعقول لوجب ألّا يمتنع كونه ساكتًا وأخرس سكوتًا وخرسًا مخالفين لما يُعقل في الشاهد. وهذا يُوجب عليهم ما راموا أن يلزموناه.

فإن قالوا: إنه ينفي الخرس والسكوت اللذين يخالفان ما يفعله في الشاهد.

قيل له: من أين لك أنه يُنافيهما، وأنه لا يُعقل من صفته وصفتهما ما يوجب حصول المُنافاة بينهما؟ والعِلم بمنافاة الشيء لغيره يتبع العلم باختصاصهما بالصفة التي تجب لكونهما عليها منافاتهما، مع أنه يجب إن كان يُنافيهما ألّا ينافي المعقول في الشاهد، وإنْ كان متكلّمًا. وإن قال: إن الكلام الذي أثبتناه له ينفي كل خرس وسكوت كان من جنس المعقول أو مخالفًا له.

قيل له: ولِمَ يجب ذلك فيه؟

فإن قال: لأنّ ما نفى بعض الخرس يجب أن ينفي سائره، كما أن نفي بعض البياض يجب أن ينافي سائره.

قيل له: إنما يجب فيما ينافي بعض البياض أن ينافي سائره من حيث كان السواد معقولًا والبياض معقولًا، وتضادّهما إذا كان هذه صفتهما معقول؛ فوجب في كل سواد ينافي البياض أن ينافي سائره ولو صار به في محلّه، ولو جاز إثبات سواد مخالفٍ لما يعقله وبياضٍ مخالف لما يعقله ما كان يجب إذا

نفى بعض البياض أن ينافي سائره. فإذا صحّ ذلك، فمن أين أنّ كلامه تعالى يضادّ كل خرس وسكوت، إذا كان مخالفًا للكلام المعقول في الشاهد؟ وما الأمان من كونه محتاجًا إلى الحواس أو السكوت، وإن كان ذلك يستحيل في الشاهد من حيث كان مخالفًا للكلام المعقول؟ وذلك مُوجب عليهم القول بكونه متكلّمًا وأخرس وساكتًا. ويجب ذلك عليهم من وجهٍ آخر؛ لأنهم قد أجازوا كون كلامه، مع أنه واحد، لا يتجزّأ ولا يتبعّض أمرًا ونهيًا وخبرًا عن أُمورٍ مختلفة، ووعدًا ووعيدًا، وإن كان ذلك يستحيل في الشاهد. ومتى قالوا: إنّ كونه خرسًا يستحيل لأنه لا فائدة فيه، فكذلك كونه كلامًا يستحيل لأنه لا يَعقل معناه، على ما قدَّمنا القول فيه.

على أنّ مِنْ قولهم: إنه تعالى قادرٌ على الضدَّيْن وإن تضادّا في الشاهد. وقالوا في قدرته القديمة إنها قدرة على الضدَّيْن، وإن كانت هذه الصفة تقتضي التضادّ فيما وصفت به في الشاهد من القدم. فهلّا جاز كون كلامه خرسًا وسكوتًا وكلامًا، وإن كان ذاك يتضادّ في الشاهد؟ وهذا أيضًا يوجب عليهم نهاية ما أرادوا إلزامنا إياه.

[في بيان الدلالة على أنه تعالى متكلِّم بكلام ككلام البشر]

على أنه إذا جاز أن يكون تعالى عندهم عالمًا بعلم يعلم به الأشياء كلّها، وإن استحال ذلك في العلوم المعقولة، فهلّا جاز كون كلامه خرسًا وسكوتًا، وإن استحال ذلك في الشاهد؟

وليس لهم أن يقولوا: إن إثبات الكلام خرسًا لا يعقل، فلذلك منعنا منه؛ لأن إثبات الكلام ليس بحروف ولا أصوات، وهو معنًى واحد لا يتجزّأ وإن كان خبرًا وأمرًا ونهيًا لا يعقل، ولم يمنعهم ذلك من إثباته، فكذلك لا يمنع كونه كلامًا من كونه خرسًا على ما ألزمنام.

فإن قالوا: إن ذلك يوجب قلب جنس الكلام، فلذلك لم يلزمنا.

قيل لهم: إن كون الكلام الذي هو خبر، الذي هو أمرٌ ونهيٌ ووعدٌ ووعيد، يوجب قلب جنسه في الشاهد ولم يمنعكم من إثباته كذلك في الغائب،

فكذلك لا يمتنع ما ألزمناكم، ولا يكون موجبًا لقلب الجنس. على أن قلب الجنس مقدور للقديم سبحانه في الشاهد عندهم، فما الذي يمنع من أن يثبتوا كلامه تعالى على الوجه الذي ألزمناهم إثباته عليه؟

على أنّ مِنْ قولهم: إن المقدور الواحد لا يمتنع وقوعه من قادرَيْن على وجهين، وإنْ كان وجه الكشف ليس بمعقول، فهلّا جاز كون كلامه خرسًا من وجه وكلامًا من وجه، وأن يكون متكلّمًا من وجه، أخرس من وجه؟ وإذا جاز عندهم أن تكون إرادة الشيء نفسها كراهةً لضدِّه، والأمر بالشيء نهيًا عن ضدِّه، وإنْ كان ذلك يستحيل في الشاهد ويتضادّ، فهلا جاز كون كلامه خرسًا وكلامًا وسكوتًا، وإنْ كان ذلك يتضادّ في الشاهد.

ومن عجيب الأُمور [أن] من استدل بهذه الدلالة من المتأخرين يثبت الكلام معنى قائمًا في النفس في الشاهد أيضًا، وقد علم أن الخرس يحلّ في اللّسان ولا ينافي ما يوجد في القلب، فكيف يحكم بتضادّهما؟ وكيف يصح له أن يعتمد على هذه الدلالة في إثباته عزّ وجلّ متكلّمًا؟

[في بيان أن الخرس والسكوت ليسا صفات الآلة]

فإن قال: إني أثبت خرسًا في النفس ينافي الكلام في النفس، فهذا تصريح منه بإثبات خرس لا يعقل، فهلا جاز على هذا القول أن يكون عزّ وجلّ ـ مع كونه متكلّمًا ـ أخرس وساكتًا؟

ومتى قال: إن الخرس والسكوت من صفات الآلة، فيجب أن يستحيل ذلك فيه. بطل من وجهين: أحدهما: أنا نلزمه إثباتهما مخالفين لما يعقل في الشاهد، وذلك يمنعه من القضاء بأنهما من صفات الآلة. والثاني: أن ذلك يُوجب إبطال دليلهم في إثباته سبحانه متكلّمًا فيما لم يزل؛ لأن وجوب كون الحيّ متكلّمًا لنفي الخرس والسكوت عنه مِنْ صفات مَنْ يتكلّم بآلة، فإذا سوّى بين القديم وبين الحيّ منّا في ذلك، وإن استحالت الآلات عليه، لزمته التسوية بينه وبيننا فيما ألزمناه أوّلًا.

على أنه إذا جوّز أن يكون له وجه وعين بخلاف ما يعقل، فهلّا جوّز أن يكون له لسان وفم بخلاف المعقول في الشاهد؟ وأن يجوز عليه الخرس والسكوت بخلاف ما يعقل في الشاهد؟ وأن يكون مع كونه متكلّمًا أخرس وساكتًا على هذا الوجه الذي ألزمناهم؟ فقد بان لك بهذه الوجوه: أن الذي أراد أن يلزمناه لازمٌ له، ولولا أنا نحبّ الاختصار ونرجو بما أوردناه تنبيه السائل على ما لم يُورده لأكثرنا القول في ذلك؛ لأن المذهب يتّسع في إلزامهم الجهالات مع أصولهم الفاسدة.

وقد أوردنا في ذلك جملًا في بعض اللُّمع أيضًا.

[في بيان أن نفي السكوت والخرس لا يعني إثبات الكلام]

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله على هذه العلة القول بأنه تعالى فيما لم يزل فاعلًا لنفى التَّرك عنه، كما أثبتوه متكلّمًا لنفى الخرس والسكوت عنه، فانفصلوا بأنْ قالوا: إن الترك فِعل من الأفعال، فكيف يجب إثباته بنفي الفِعل؟ وكيف يقال إنه يضاف للفعل مع أنه داخل في جملته؟

وهذا لا يصح أن يُعْتَرَض به إلا إذا ألزموه على هذا الوجه بأن يقال: يجب [من] إثباته تاركًا للحركة أن يكون فاعلًا للسكون؛ لأنه متى أورد على هذا الوجه زال القدح بما قاله فيه، وإنْ كان على هذا الوجه الذي قدَّمناه يصح أيضًا؛ لأن التَّرْك وإن سمّي فعلًا فهو ضدّ للفعل إذا حصل بهذه التسمية، كمضادّة الخرس للكلام، فإذا وجب بنفي الكلام إثبات الخرس وجب بنفي الفعل إثبات الترك.

لأن القادر في الشاهد لا يخلو من هذين، كما ألزمناهم ذلك في الخرس والكلام فيما تقدم. وإنما يضعف ذلك على طريقتنا لجواز خلوّ القادر عندنا من الأخذ والتَّرك. وما قدَّمناه من أنه يجب كونه متحرّكًا إذا لم يكن ساكنًا لازمٌ لهم.

ومتى قالوا: إن ذلك لا يجب لاستحالة الحركة والسكون عليه. قيل لهم فيما قالوه مثله؛ لأن الكلام والخرس والسكوت أجمع فيما لم يزل تستحيل عليه.

وقد ألزموا كونه تعالى بخيلًا بنفي التفضّل عنه فيما لم يزل، وهذا لازمٌ لهم على ما بيّنّاه من قولهم، وعلى ما ألزمناهم من الجهالات.

فأمّا على غير هذا الوجه فلا يلزمهم، لأن كونه بخيلًا لا يُنبىء عندنا عن فعل أصلًا فضل عن أن يقال إنه ضدّ التفضّل.

وقد ألزموهم كونه عقيمًا بنفي الولد، وهذا لازم لهم على قولهم بإثبات كلام لا يعقل أن يثبتوه عقيمًا على وجهٍ لا يعقل بنفي الولد عنه على وجه لا يعقل. وقد ألزموهم إثباته عاجزًا إذا لم يكن فاعلًا ولا تاركًا. وهذا لازم لهم على الوجه الذي قدَّرناه عليهم فيما يلزم من الجهالات من حيث قالوا بكلام لا يعقل. فأمّا على غير هذا الوجه فلا يجب؛ لأن القادر قد يخلو عندنا من الأخذ والتَّرك، ولا يجب بخلوّه منهما إثباته عاجزًا.

وقد ألزموهم إثباته تعالى صائحًا وصارخًا بنفي السكوت والآفات عنه، وهذا لازمٌ لهم؛ لأن بإثباتهما في الشاهد يجب نفي الخرس والسكوت كما يجب ذلك بإثبات الكلام على طريقةٍ واحدة. ومتى امتنعوا منه من حيث لا يجوز عليه الصياح والصراخ ألزموا تجويزهما عليه، إذا كانا مخالفين للمعقول في الشاهد، وكان موصوفًا بهما، على خلاف ما يعقل في الشاهد.

وقد ألزموهم كونه تعالى جائرًا بنفي العدل عنه، وهذا أيضًا يلزمهم على الطريقة التي ذكرناها.

ومتى قالوا: إن الجور والعدل لا يتضادّان، على ما كشفناه من قبل، لا شيء لأجله تخيّلوا كونه عادلًا فيما لم يزل، وإن صحّ فيما بعد كونه كذلك، إلّا ويجب لأجله نفي كونه متكلّمًا. وهذه جملة تبيّن فساد هذه الشبهة.

شُبهة لهم ثانية:
[في الرّدّ على شُبهة كون كلامه تعالى قديمًا]

قالوا: قد ثبت أنه جلّ وعزّ متكلم بكلام، فلا يخلو من أن يكون كلامه محدثًا أو قديمًا. وقد علم أنه لا يجوز أن يكونَ محدثًا؛ لأنه لو كان كذلك لم

يخلُ القول فيه من وجوه ثلاثة:

إما أن يكون حادثًا لا في محل، وهذا لا يجوز؛ لأنه عرض ولا يقوم بنفسه، ولا يجوز أن يكون حادثًا فيه لأنه ليس بمحلٍّ للحوادث.

ولا يجوز أن يكون موجدًا في محلّ، لأنه كان يجب أن يسبق للمحل منه اسم، وكان يجب كونه متكلّمًا به وآمرًا وناهيًا. وفي ذلك إخراج له من كونه كلامًا للقديم سبحانه، فيجب أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وربما قالوا: وأخصّ أوصاف الكلام كونه كلامًا وأمرًا ونهيًا.

وربما قالوا: كان يجب أن يسبق للمحل من أخصّ أوصافه، أو لما المحل بعضه، فإذا بطل ذلك وجب إثبات كلامه قديمًا.

قالوا: وإذا ثبت أنه متكلّم بكلامٍ قديم لم يجز أن يثبت إلا مخالفًا لهذا الكلام؛ لأنّ ما هو مثله يستحيل أن يكون قديمًا.

الجواب: أنّ ما ذكروه أوّلًا غلط؛ لأنه يجب أن يبيّن أنه ليس بمتكلّم لنفسه ولا لعلّة، ثم يقسم ما أوردوه من القسمة وهم لا يطلقون ذلك ويبدؤون بما ذكروناه.

وقد بيّنّا من قبل أنّ ما يقولونه من استحالة استحقاق الصفة لا للنفس ولا لعلّة لا يصح، وأن ذلك صحيح إذا قصد به ما ذكرناه من انتفاء أمارة صفة النفس وصفة العلة جميعًا فيه، فليس لهم أن يقولوا إنّ كونه متكلّمًا لا للنفس ولا لعلّة مُحال.

وليس لهم أن يقولوا: إن الصحيح على قولكم أنه لا يصح أن يقسم كونه متكلّمًا على الوجه الذي ذكرتم؛ لأنه إذا لم يكن له بكونه متكلّمًا حالٌّ ولم يرجع به إلا إلى إثبات الكلام فعلًا له، فذكر النفس فيه لا يصح. وقد قلتم من قبل: إنّ وصف القديم تعالى بأنه متكلّم لنفسه فسبيله في أنه مُتناقض سبيل مَنْ وُصِف بأنه متحرّك لنفسه، فكيف يسوغ إنكاركم الآن على مَن اقتصر في قسمته

على ما قدَّمناه؟ وذلك لأننا نمنع من ذكر النفس فيه إذا بنى الكلام على المتكلم المعقول.

فأما إذا قالوا: إنه متكلّم فيما لم يزل، فالقسمة التي ذكرناها يصح ذكرها ليبطل الباطل منها ويثبت الصحيح. ولو وجب لما سألت عنه ألّا يدخل في القسمة كونه متكلّمًا لنفسه لما حكيته عنّا لوجب ألّا يدخل فيه كونه متكلّمًا في القسمة كونه متكلّمًا لنفسه لما حكيته عنّا لوجب ألّا يدخل فيه كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم؛ لأن من حقِّ المتكلّم المعقول أن يكون كلامه حادثًا واقعًا بحسب قصده، وذلك كما يحيل كونه متكلّمًا للنفس يحيل كونه متكلّمًا لعلة قديمة. فقد يصح ما ألزمناهم إيَّاه من إخلالهم ببعض الأقسام. على أنه إذا خرج من قسمتهم أنه متكلمٌ بكلامٍ قديم. ولا بدّ لهم مع ذلك من إثباته متكلّمًا على وجهٍ لا يعقل وإثبات كلامه كمثل، فهلّا جاز ألّا يكون متكلّمًا بكلام أصلًا، ويكون متكلّمًا لنفسه على وجهٍ لا يعقل؟ وأيّ وجهٍ منعوا به ذلك، فإنه يوجب المنع ممّا قالوه.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن كونه تعالى موصوفًا ببعض الصفات لنفسه مُحال عندنا؛ لأنّا قد دلّلنا في باب الصفات على بطلان قولهم في ذلك.

وعلى أنه يجب كونه عالمًا قادرًا لنفسه، وبيّنّا أنه لا بدَّ لهم من أن يقولوا إنه موجودٌ لنفسه، وإلا لزمهم إثبات ما لا نهاية له. وبيّنّا أن حكمه جلّ وعزّ في صفاته التي يستحقّها فيما لم يزل حكم السواد في كونه سوادًا، فكما يجب كونه سوادًا لنفسه، فكذلك يجب كونه عالمًا لنفسه، ولو كان متكلّمًا فيما لم يزل لوجب أن تكون حاله في ذلك حال سائر الصفات النفسية، فكان بأن يكون متكلّمًا لنفسه أوْلى من أن يكون متكلّمًا بكلامٍ قديم.

فقد بان فساد ما أوردوه من القسم أوّلًا.

[في بيان أنه تعالى ليس متكلِّمًا بكلام قديم]

وبعد، فإنّ القول بأنه متكلّم لنفسه، يوجب الخروج عن المعقول من وجه واحد، فالقول بأنه متكلّم بكلامٍ قديم يوجب الخروج من المعقول من

وجوهٍ كثيرة ترجع إلى الكلام، ومن وجوه ترجع إلى كونه متكلّمًا، فكيف يجب إثباته متكلّمًا بكلامٍ قديم لو بطل كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث دون أن يثبت متكلّمًا لنفسه؟

وبعد، فإن إثباتهم له كلامًا قديمًا هو معنًى واحد من حيث بطل كون كلامه مستحيلًا؛ لأن الذي بطل كونه محدثًا هو الكلام الذي يعقل كلامًا وأمرًا ونهيًا.

والوجه الذي ذكروه والذي يثبتون قديمًا ليس بكلامٍ أصلًا، فكأنّهم قالوا: إنّ المعقول من الكلام إذا بطل كونه محدثًا وجب إثباتٌ ما ليس بكلام، وهذا في الفساد كما ترى.

على أن الذي يصح أن يقال فيه: إنه إذا بطل كونه محدثًا وجب كونه قديمًا هو كل معنى عقلناه وعرفنا وجوده، وحصل الرَّيْب في قِدمه وحدوثه، حسب. كما نقول في الأجسام: إذا بطل كونها قديمة وجب كونها محدثة، وكما نقول فيه سبحانه: إذا بطل كونه محدثًا وجب كونه قديمًا. فأمّا إذا لم يعقل ما يتكلّم بذلك عليه، فهذه القسمة فاسدة فيه. وكيف يصح أن يبطل حدوث الشيء ويثبت قِدمه ولم يعقل وجوده، مع أن الحدوث والقِدم يتبعان الوجود؟ وكيف يصح أن يعقل وجود الشيء ولا يعقل ما يختصّ به من الأحكام، مع أن طريق معرفة وجود الشيء هو معرفة أحكامه التي تتعلق بوجوده؟

على أن المتعلق بهذه الدلالة لا يخلو من أن يثبته تعالى متكلّمًا بما يعقل من الكلام، وهذا يحيل فيه القول بأنه قديم، ويغني عن القسمة التي ذكرها السائل فيه، أو يثبته بخلاف المعقول، وهذا يحيل كونه محدثًا ويغني عن القسمة فيه. فقد ثبت على كل وجه فساد ما أوردوه من القسمة، ويجب أن يكون الخلاف بيننا وبينه في: هل يصح إثبات كلامٍ صفته ما قاله؟ والخلاف إذا حصل في إثبات الشيء استحال الكلام في حدوثه وقِدمه.

ولو أنّ قائلًا قال: إني أثبت له تعالى كلمات بعدد الحروف قديمة، من حيث ثبت كونه متكلّمًا بكلام قديم. وقد بطل كونه محدثًا، فثبت إثباته قديمًا على هذا الوجه؛ لكان أقرب إلى الشبهة من قوله.

ولو قال قائل: إني أثبت له تعالى من الكلام ما لا آخر له؛ لهذه العلة التي أوردناها، لكان موقفه في ذلك كموقفه فيما أورده.

وبعد، فلا فصل بين مَنْ يثبت كلامًا قديمًا له تعالى من حيث بطل بزعمه كون كلامه محدثًا، وبين مَنْ أثبته كلامًا محدثًا من حيث بطل كون كلامه قديمًا، ولا شيء يدفعون به كون ذاته كلامًا إلّا وهو يوجب المنع من إثبات كلامه القديم. وكذلك لو قيل لهم: إذا بطل كونه متكلّمًا بكلام محدث، فيجب إثبات كلامٍ له قديم هو عِلمه أو قدرته، تعذّر عليهم المخلَص منه.

[في تأكيد الدلالة على أنه تعالى متكلِّمٌ بكلام مُحدَث]

ثم يقال لهم: فهلّا جوَّزتم كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث لا في محل، ولا يؤدّي إلى حدوثه فيه، ولا إلى حلوله في محلّ؟

فإن قالوا: لأنه لو كان محدثًا لكان عرضًا، والعرض لا يقوم بنفسه.

قيل لهم: ولِمَ قلتم إنّ العرض لا يقوم بنفسه، وما أنكرتم أنَّ كلامه تعالى يفارق سائر الأعراض في جواز حدوثه لا في محل؟ وأيّ علَّة ذكروها في هذا الباب كلَّموا فيها بما ذكرناه عند الدّلالة على جواز وجود إرادة لا في محل؛ لأنّا قد بيّنَّا هناك أنّ كون العرض عرضًا موجودًا وحادثًا وصِفة لا يحيل وجوده لا في محل، وأبطلنا سائر ما يعترض عليه.

وبعد، فلو سلم لهم ما جعلوه أصلًا في الأعراض لكان لنا أن نقول لهم: جوّزوا وجوده لا في محل، ولا يكون عرضًا لكونه مخالفًا للأعراض، كما أجازوا وجود صفات الله عزّ وجلّ للقديم لا في محل؛ من حيث كانت

بزعمهم مخالفة للأعراض من حيث كانت قديمة، وإذا صحّ عندهم أن تكون الصفات التي يُوصف تعالى بها مشاركة لما يُوصف به من الصفات في أنها صفات، وإنْ كانت تختصّ بجواز وجودها لا في محل، فهلّا صحَّ كونه كلامه تعالى عرضًا مشاركًا للأعراض في أنه عرض، وإنْ فارقها في صحة حدوثه لا في محل؟

ولا يمكنهم أن يُحيلوا ذلك فيه من حيث كان محدثًا، لأن الجواهر محدثة، وهي مع ذلك توجد لا في محل.

وبعد، فإنّ ما قالوه من إثبات كلامٍ له قديم، من حيث بطل بزعمهم إثبات كلامٍ له محدث، ليس بأوْلى ممن أثبت له كلامًا محدثًا لا في محل، من حيث بطلٍ كونه حادثًا فيه وفي غيره.

ومتى قيل: إن إثبات كلام محدث لا في محل تعلّق بأنّ الذي يستحيل ذلك فيه هو هذا الكلام المعقول. فأمّا إذا كان معنًى واحدًا لا يتجزّأ ولا يتبعّض، فذلك لا يستحيل فيه، كما يتعلّقون بمثله في الكلام القديم.

وكذلك فلو قال قائل: إنه تعالى ذِكره متكلّم بكلامٍ محدث يحلّه، وتعلّق في جواز ذلك بأن الذي يستحيل هو أن تحلّه الحوادث على هذا الحدّ المعقول، فأمّا إذا كان ذلك الحادث خارجًا عن المعقول وحلوله فيه كمثل، فغير ممتنع حدوثه فيه، كما لا يمتنع قيام الكلام القديم به على زعمهم، [و] لم يكن بين قوله وبين ما قالوه فصل، وكل مذهب حلّ هذا المحل في أنه لا ينفصل من المذاهب الباطلة، فالقضاء بفساده عند ذوي العقول واجب.

ثم يقال لهم: لِمَ صِرتم بأن تثبتوا كلامه قديمًا، من حيث لزم على حدوثه في محلّ ما ذكرتموه بزعمكم [أولى] ممّن أثبته حادثًا في محلٍّ من حيث يلزم على إثباته قديمًا ما قدَّمناه من الوجوه الفاسدة؟

ومتى تعاطَيْنا النصفة كانت الوجوه التي يبطل بها كون كلامه قديمًا أكثر مما يبطل به كون كلامه حالّاً في محلٍّ بزعمكم، فإن وجب من جملة هذا الكلام أمرٌ، فالواجب أن لا يثبت له كلام أصلًا، وإنْ كان لا بدّ من إثباته، وإثباته حادثًا في محلٍّ من حيث لا يلزم عليه إلّا الوجه الذي ذكرتموه بزعمكم أوْلى من إثباته قديمًا، مع أنه يلزم عليه من الوجوه ما لا يكاد يحصى مما نبّهنا على أكثرها فيما قبل.

[في بيان أن كلامه تعالى من جنس كلامنا ولذلك فهو كلام حادث]

فإن قالوا: إن الذي يبطل كونه قديمًا من الكلام هو هذا الكلام المعقول، ونحن نعترف وإنما ندّعي إثبات كلامٍ مخالف له، كيف يجوز لكم ما ذكرتموه؟

قيل لهم: وكذلك فالذي يبطل كونه حادثًا في محلٍّ من الكلام إن بطل ذلك هو هذا الكلام المعقول، فكيف يصح بإبطاله أن تثبتوا شيئًا سواه قديمًا، وتسمّوه كلامًا؟

ولئن جاز لكم ذلك ليجوزنّ لغيركم أن يقول: إني أثبت له كلامًا حادثًا من هذا الجنس المعقول، من حيث بطل ما لا يعقل من كون الكلام قديمًا، وإن لم يكن لأحد الأمرين تعلّق بالآخر.

وبعد، فإن الكلام إنما يصح إثباته للقديم سبحانه على الوجه الذي قدَّمناه، وهو أن نثبت من هذا الجنس المعقول كلامًا على وجهٍ يستحيل وقوعه عليه من العباد، فيحكم حينئذ بأنه كلام له تعالى وأنه متكلّم به. ومتى لم يثبت كذلك لم يكن إلى إثباته كلامًا له طريق. والقول بأن كلامه محدث أو قديم فرعٌ على إثبات كلامه. فإذا كان إثباته إنما يصح بالوجه الذي ذكرناه، وكان ذلك يحيل كونه قديمًا، فيجب استحالة ذلك فيه. ولِمَ صار قولهم: إنه قديم من حيث بطل كونه حادثًا لا في محلٍّ بزعمهم أوْلى ممن قال: إنه محدث من حيث [إن] طريق إثباته يقتضي حدوثه، ولا يصح إثباته على غير هذا الوجه كما

بيّنّاه من قبل؟ فقد بان أنهم يرومون بهذا الطريق إثبات كلامه قديمًا، وذلك بعينه يوجب نفي كلامه أصلًا.

وقد بيّنّا من قبلُ أن تعلّقهم بهذا الكلام يُجريه تعالى على سبيل الحكاية، وأنه يُؤذن بإثبات محكيٍّ قديم لا يصح، وأن هذا بعينه يوجب بطلان قولهم؛ لأن الشيء لا يحكى إلا بمثله بالحروف والصنعة، أو بمثله في أنه قد وضع لما وُضِع له.

وشرحنا القول فيه، وذلك يبطل تعلّقهم به في هذا الموضع أيضًا.

[في إبطال حجج المخالف حول كون كلامه تعالى قديمًا]

ونعود الآن إلى ما ادَّعوه من فساد وجود كلامه تعالى في محلّ، ونبيّن أنه لا شُبهة فيما أوْرَدوه.

فيقال لهم: ولِمَ قلتم إن الكلام لو حلّ في محلٍّ لوجب أن يشتقّ له منه اسم؟ وهلّا جوَّزتم أن يوجد فيه ولا يشتقّ له البتّة؟

فإن قال: أمنع ذلك لوجداني الأعراض كلّها لا بدّ من أن يشتقّ لكل محلّ منها اسم، وإن اختلفت في ذواتها أحكامها؛ فيجب أن يجعل ذلك أصلًا.

قيل له: ومن أين لك ما ادَّعيته في الأعراض جميعًا، ونحن نخالف فيه كمخالفتنا في الكلام، ونقول إنّ فيها ما لا يشتقّ لمحله منه اسم ألبتّة؟

وإن ادّعى استمرار ذلك في الأعراض أجمع تعذّر عليه تصحيحه؛ لأن فيها ما يشتقّ لمحله منه اسم كالعِلم والقدرة وغيرها، وإن التزم القوم بأن الأعراض تختلف في هذه القضية بطل ما أصله.

فإن قال: إنّ العلم والقدرة وإن لم يشتقّ لمحلهما منهما اسم، فإنه يشتقّ للحيّ منهما اسم، والمحل بعضٌ له. وليس يصح ذلك في كلامه تعالى لو حدث في محل.

قيل له: ألسنا قد بيّنّا في باب الصّفات أنّ وصف العالم بأنه عالم ليس بمشتقّ من العلم ألبَتَّة، وإنما يفيد اختصاصه بحال يفارق بها غيره من الجمل؟ وذلك يمنع ممّا ادّعيته، فقد صحَّ أن أفعال القلوب كلّها لا يشتقّ منها اسم لمحلّها، ولا لمن المحل بعضه، وذلك يُبطل ما ادَّعاه.

ومتى نازعوا في ذلك دلّلنا عليه بما تقدَّم، ولو لم يثبت ذلك بالدّليل لكانت المُنازعة فيه تمنع من صحة ما أوردوه؛ لأنهم احتجّوا به على أنه مسلم غير مدفوع. فإذا ثبت أنه غير مسلم بطل جعلهم إياه أصلًا.

على أن ما ذكروه إذا حصل لم يرجع منه إلا إلى عبارة توصّلوا بها إلى إثبات معنًى قديم.

فيقال: أليس اشتقاق الاسم لمحلِّ العرض يتعلق بأهل اللغة الذين يجوز عليهم الخطأ في الاعتقاد، وإيقاع الاسم أو نفيه عنه؟ فكيف استدللتم بفقد اشتقاقهم لمحل كلامه تعالى، على أن كلامه لا يوجد في محل؟ وهل محصول ذلك إلّا أنهم لما لم يسمّوا محل كلامه تعالى باسم، فيجب استحالة وجود كلامه في المحل؟ وهذا كلام في عبارة كما ترى، فكيف يتوصّل به إلى إثبات الكلام القديم؟ وإذا لم يجز إثبات معنى في المحل من حيث أجرى على المحل اسم مشتقّ منه؛ لأن الواجب أن يعلم المعنى أوّلًا ثم يحصل الاشتقاق، فكيف يجوز أن يتوصّل بنفي الاشتقاق إلى نفي المعنى؟ أوَ ليس يصح في أهل اللغة أن يكون مع علمهم بوجود كلام في محلّ، أو اعتقادهم لذلك يعدلون عن اشتقاق اسم لمحلّه ويتعمّدون تركه، لاعتقادهم أنّ تركه صواب، أو تركوه لغرض مع علمهم بأنه خطأ؟ ولا بدّ من الإقرار بذلك لأن الدّلالة لم تدلّ على عصمتهم، وفي الإقرار بذلك فساد قولهم.

وبعد: فإن قولهم إنه كان يجب أن يشتقّ للمحل منه اسم تحكم على واضع اللغة؛ ونه لا يخلو من أن يقول: إن ذلك واجب عليهم عقلًا أو سمعًا.

وقد عُلِم أن العقل لا يوجب وضع اللغة أصلًا، فضلًا عن استعمال عبارة مخصوصة في أمرٍ معيّن.

ولا يقدح في ذلك قولنا: إنهم متى وضعوا الاسم لأمرٍ معقول، فالواجب اطّراده فيه، وإن كان إهمال اللفظة أصلًا كان يصحّ في اللغة؛ لأنّ فائدة الاسم إذا اطّردت وجب اطّرادها، ففارق الحال في ذلك ما قدَّمنا ذكره.

ولا يجوز أن يكون وجود ذلك سمعًا؛ لأن اللغات لا تتعلق بالسمع، بل السمع يردّ عليها؛ لأنه لولا تقدُّم اللغة لما أمكننا معرفة السمع البتّة. فإذا صحّ ذلك، فقد بَطُل ادّعاؤهم أنّ اشتقاق اسم متكلّم لمحلِّ الكلام واجب. وإذا بَطُل ذلك بَطُل ببطلانه ما اعتمدوه.

[في بُطلان مَقولة أن الكلام معنًى في النفس]

على أنه يقال لهم: خبّرونا عن كلامٍ الواحد منّا، أيوجد في محلٍّ أو لا في محلّ؟

فإن قالوا: إنه يوجد لا في محل لزمهم تجويز وجود كلامه تعالى أيضًا لا في محل، وبطل ما اعتلّوا به فيه.

وإنْ قالوا: يوجد في محل، قيل لهم: أوَليس المحل لا يجوز أن يكون متكلّمًا به؟ لأن من واضح الأُمور أنّ لسان الواحد منّا لا يُوصف بأنه: متكلم، أمر، ناهٍ. وقد دلّلنا على ذلك من قبل.

فيقال: أفيجب من حيث لم يشتق لمحل كلامنا اسم نفيه عن المحل؟

فإن قال: نعم، ظهرت مكابرته. وإن قال: لا، قيل له: فإذا لم يمنع انتفاء الاشتقاق لمحل كلامنا من وجود كلامنا في محل، فكيف يمنع من وجود كلام الله تعالى في محل؟ ولئن جازت التّفرقة بين الأمرين ليجوزنّ مثله في سائر الأعراض حتى يفصل بينه وبين المحدث في سائر الاشتقاقات وما يتّصل بها. وبطلان ذلك يبيّن جواز وجود الكلام من فعله تعالى في محل، وإن لم يشتقّ له

منه اسم البتّة، ولا يوجب ذلك نفيه أصلًا. فإن قال منهم قائل: إنّا نقول في الكلام إنه معنًى يقوم بنفس المتكلّم دون هذه العبارات.

قيل له: هذا لا ينجي مما ألزمناكه، لأنه يقال له: أوَليس محلّه الذي هو بعض أجزاء القلب لا يوصف بأنه متكلّم ولا يوجب ذلك نفي الكلام في النفس؟ فهلّا أجزت وجود كلامه تعالى في حلّ، وإن لم يجب أن يشتق للمحل منه اسم!

ولا سبيل لهم إلى القول بأنّ محل ذلك المعنى الذي في النفس يُوصف بأنه متكلّم لمثل ما له لا يجوز أن يقال في اللّسان إنه متكلّم. وقد بينّا فساد ذلك من قبل، ودلّلنا على بطلان قولهم: إن الكلام معنًى في النفس.

على أنه لو سلّم أن كلامه تعالى لو وُجد في محلٍّ لوجب وصف المحلّ بأنه متكلّم لم يمنع ذلك وصفه تعالى بأنه متكلم من حيث فعله؛ لأن المعنى كما يجوز أن يشتقّ لحلّه اسم منه فقد يشتقّ للفاعل منه اسم، وكما وجب عنده وصل المحلّ والجملة بأنها متكلّمة فقد وجب صوف فاعل الكلام بأنه متكلّم على ما دلّلنا عليه من قبل، فلم وجب بأن ينفي كونه متكلّمًا بكلام في محلٍّ من حيث وجب وصف المحل بأنه متكلّم بأوْلى ممن منع وصف الَمحل بأنه متكلّم لثبوت كونه تعالى متكلّمًا به؟

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في مسألة وجود الكلام في المحل]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إن في المعاني ما يوصف به المحل والفاعل جميعًا، وإنْ كان فيها ما يُوصف به الفاعل فقط، وفيها ما يُوصف به المحل، نحو إضافة الصوت إلى المحل والفاعل.

ثم يقال: إذا جاز أن يشتقّ للمحل من بعض صفات العرض دون بعض، فلا يوصف بصفة مشتقّة من حدوثه وكونه عرضًا، إلى غير ذلك مِنْ أوصافه، وإن اشتقّ له من غيرها، فجوَّزوا أن يشتقّ للمحل من بعض المعاني المحدثة فيه دون بعض؛ لأن مخالفة بعض المعاني لبعض يكاد يزيد على مخالفة بعض صفات المعنى الواحد لبعض.

وهذا يوجب تجويز كونه متكلّمًا بكلامٍ حادث في محل، وإن لم يشتقّ له منه اسم.

ثم يقال له: أليس المعاني قد اختلفت؛ ففيها ما يشتقّ لمحلّه منه اسم؛ كالحركة وغيرها، ومنه ما يشتقّ للجملة منه اسم، كالعلم وغيره؟ فجوّزوا أن يكون في المعاني ما لا يشتقّ منها لا للفاعل؛ لأنه إذا جاز اختلاف المعاني في الاشتقاق من الوجه الذي قدَّمناه لم يمتنع أيضًا أن يكون في المعاني ما يُخالفها، فيوصف الفاعل منه دون المحل والجملة.

وقد ثبت أن القديم سبحانه يُوصف بأنه مُحسن يخلق الأجسام من آلات وأموال وغيرهما، ولا يُوصف من ذلك سواه، وفارق حاله حال الأعراض، فهلّا جاز أن يستند الكلام بحكم الاشتقاق [إلى ما] يُفارق به سائر الأعراض على ما قدَّمناه.

[في بيان رأي أبي إسحٰق في مسألة وجود الكلام في المحل]

وقد قال أبو إسحٰق رحمه الله: إنّ العلَّة التي لها اختصّ الكلام بأنه لم يشتقّ لمحله منه اسم أنه يدرك المحل بإدراكه، وما يمنع من إدراك أحدهما يمنع من إدراك الآخر، ولذلك يفارق سائر المُدركات، فلما كان الحال في حكمه مع المحل ما قدَّمناه لم تمسّ الحاجة إلى أن يشتقّ للمحل منه اسم؛ لأن الاشتقاقات إنما تُراد للفروق وفيما يعقله الإنسان، ولمّا عرفوا تعلّق الكلام بفاعله من حيث علموه موافقًا بحسب قصده وإرادته اضّطروا إلى أن يضعوا له اسمًا مشتقًّا من الكلام يفرّق بينه وبين غيره.

ولهذا اختص فاعل الكلام بأنه اشتقّ له منه اسم دون محلّه.

وعلى هذه الطريقة وصفوا فاعل الصوت بأنه مصوّت، ولم يشتقّ لمحله منه اسم. وإضافتهم الصوت إلى المحلّ نحو قولهم: هذا صوت الطّست وغيره لا تقدح فما قلناه؛ لأن الإضافة ليست من الاشتقاق بسبيل، ولذلك وصفوا المحل بأنه قائل آمر ناهٍ، ووصفوا الواحد منّا بذلك. وإذا صحت هذه

الطريقة في الكلام في الشاهد، فكذلك القول في الكلام الذي يحدثه الله تعالى ويفعله.

وبعد، فلا بدّ لهم من القول بمثل هذا فيما يفعله تعالى من حكاية كلامه أو العبارة عنه، فما يتعلّقون به فيه هو قولنا في كلامه ـ سبحانه ـ المحدث.

على أن السواد قد اشتقّ لمحله من كونه سوادًا اسم، ومن كونه لونًا آخر. فلا يجب مثل ذلك في سائر الأعراض؛ فكذلك لا يبعد ألّا يشتق لمحلّ الكلام له منه اسم البتّة، لا يمنع ذلك من وجوده فيه.

[في بيان بُطلان اشتقاق للمحل اسم من أخصّ أوصافه]

على أنّ قولهم: إنه يجب أن يشتقّ للمحلّ اسم مِنْ أخصِّ أوصافه، وهو كونه متكلّمًا وآمرًا وناهيًا من فظيع الخطأ، وذلك لئلّا يجب ألّا يشتق للمحلّ الاسم إلّا من أخصّ أوصاف المحل، بل أكثر المعاني تُشتقّ لمحلِّها من خلاف ذلك. ألا ترى أنّ مِنَ الحركة يشتقّ كونه متحرّكًا، وليس كونها حركة من أخصّ الأوصاف، لدخول المختلف والمتماثل تحت هذه اللفظة، فكيف يجب ما قالوه في الكلام الذي يوجد في المحل؟ ثم لو ثبت ذلك كيف يصح أن يقال: إن أخصّ أوصافه كونه كلامًا مع دخول المختلف تحته؟ وهل هذا القول إلا بمنزلة مَنْ قال: إن أخصّ أوصاف السواد كونه لونًا أو محدثًا أو عرضًا؟ ثم لم صحّ ذلك كيف يصح أن نفرّق بين كونه أمرًا وكونِه كلامًا في أنه من أخصّ أوصافه، مع أن كونه كلامًا أعمّ من كونه أمرًا لاشتماله على الأمر وغيره؟ وكيف يصح فيما هذا حاله من الصّفات أن تكون كلّها من أخصّ أوصاف الموصوف؟

وبعد، فإنّ علَّتهم هذه متى صحّت لم تُوجب إلّا الامتناع مِنْ وصفه تعالى بأنه متكلّم بما أحدثه في المحل، ولا يمنع من كونه محدِثًا له وفاعلًا له، وذلك امتناع من عبارة ليس في الامتناع منها إلا مثل ما في إطلاقها، فكيف يعتمد على مثل هذا الدليل في إثبات أمرٍ عقليّ! أرأيت لو أردنا أن

ندلّ ـ على أن كلامه سبحانه ليس بمحدث ـ مَنْ لا يعرف اللغات، أو اللغة العربية، أو أخرس لا يفهم إلا بالإشارة، أكان يمكن ذلك فيه؟ فإن قال: نعم، بانت مُكابرته، وإنْ قال: لا، انكشف أن هذه الدلالة موضوعها على عبارة، فإنّ الاعتماد على مثلها في إثبات العقليات مُحال. على أنّ الكتابة قد ثبت أنها تُوجد في المحل ولا يُوصف منها باسم، بل الموصوف بها فاعلها، فكذلك القول في الكلام.

ولو جاز أن يُحال لأجل ذلك كونه متكلّمًا بكلامٍ محدث لجاز بمثله القول باستحالة كونه كاتبًا بكتابة مُحدثة. ومن التزم القولَ بأن محل الكتابة هو الكاتب، فقد بلغ في المكابرة مبلغ مَنْ قال: إنّ محل العلم هو العالم، ومحل الحياة حيّ، ولا فرق بين هذا القول وبين مَنْ قال: إنه لا اسم في العالم يجري على المحل ممّا حلّه، وذلك يُبطل ما قاله بعض من تأخّر منهم، ويُوجب صحة ما ألزمناهم.

وقولهم: إنه يشتق للمحل من الكتابة كونه مجتمِعًا؛ لأن أخصّ أوصافه ذلك، لا يصح؛ لأنّ كونه كتابة أخصّ من كونه اجتماعًا، ولأن حصول الاشتقاق من ذلك لا يمنع من أن يكون كتابةً لم يقع [فيها] الاشتقاق، فكذلك لا يمتنع مثله في الكلام. فقد صحّ بهذه الجملة فساد هذا الدليل. ونبّهنا بها على ما تركناه لوقوع الكفاية به.

شُبهة ثالثة:

[في الرّدّ على شُبهة احتياجه تعالى في كلامه إلى آلة]

قالوا: لو حصل متكلّمًا بعد ما لم يكن متكلّمًا كذلك لاحتاج إلى آلة في إيجاد الكلام؛ لأن المتكلّم يستحيل كونه متكلّمًا إلّا على هذا الوجه. وهذا أوجب كونه جسمًا، وبطلان ذلك يوجب كونه متكلّمًا بكلامٍ قديم.

وهذا في نهاية الرَّكاكة؛ لأنّ ما له احتجنا نحن إلى آلةٍ في فِعل الكلام هو كوننا قادرين بقدر يحتاج في إيجاد مقدورها إلى استعمال المحل بإيجاده فيه أو

إيجاد سببه، وهو تعالى قادرٌ بنفسه، على ما بيّنّاه من قبل، أن يستغني فيما يحدثه من الكلام وغيره عن الآلات. وإنما يُوجب في كلامه أن يكون في محلٍّ ككلامنا، لحاجته في الجنس إليه. ولو كان مما يحتاج إليه الفاعل كان لا يمتنع أن يستغني تعالى عنه.

وبعد، فإنّ هذه العلة بعينها تُوجب استحالة كونِه محدِثًا للكتابة والبناء وغيرهما من سائر ما يحتاج في إيجاده وإحداثه إلى آلةٍ، بل تُوجب استحالة كونه فاعلًا أصلًا من حيث لا يصح من أحدنا أن يفعل الفعل إلّا أن يبتدئه في محل القدرة، وذلك لا يصح إلّا في الأجسام، وذلك يستحيل فيه تعالى.

شُبهة رابعة:

[في الرّدّ على شُبهة أن الاسم هو المسمّى]

قالوا: لو كان القرآن محدثًا مخلوقًا، وفيه: الله الرحمٰن الرحيم، لأدّى إلى القول بأنه مخلوق، تعالى الله عن ذلك علوًّا عظيمًا. فإذا بطل هذا القول وجب القضاء بأنه قديم. وربما قالوا في ذلك: إن الاسم هو المسمّى، فإذا صحّ ذلك، فلو قلنا في أسمائه: إنها مُحدثة مخلوقة لكنّا قد قلنا مثل ذلك فيه، وهذا كفر.

وهذا ظاهر السقوط؛ لأنّ القرآن ليس فيه «الله» في الحقيقة، وإنما فيه قولنا «الله» الذي هو منظوم من حروف، والذي يشتمل على الهمزة واللام والهاء، والذي فيه تشديد [اللّام] ويدخله الإعراب بالرفع والنصب والجرّ، والذي هو باللغة العربية، والذي ننطق به، والذي نحفظه ونقرؤه، والذي قد يجهله ويجهل كونه اسمًا لله جلّ وعزّ من يعرف الله تعالى، والذي نعبده به، والذي نقرؤه في صلاتنا، والذي نستحقّ عليه الأجر، بل على كلّ حرفٍ منه عشر حسنات، والذي يصحّ عليه إذا كان مكتوبًا المحو والتّبديل، والذي كان يصح أن يجعل في اللغة بدله غيره، والذي هو أشياء متبعِّضة، والذي أوّل مَنْ

أحدثه من العرب واضع هذه اللغة، والذي نهينا عن أن نقرأه في حال الجنابة، والذي يُوصف بأنه اسم، ويوصف مع غيره بأنه خبر ووعد ووعيد وكفر وإيمان، والذي يحلّ اللّسان ويدرك ويسمع ويعدم في الثاني، والذي يمنع حصولُ الخرس في اللّسان من أن يُوجده، والذي يُوصف بأنه كلّه من القرآن وبعضٌ له، والذي يقدر على مثله إلى ما لا يحصى كثرةً من صفاته. وليس كذلك حال المسمّى بقولنا: «الله»؛ لأن كل ما ذكرناه من الصفات يستحيل عليه، وهو الذي يوصف مع ذلك بأنه قديمٌ عالمٌ حيٌّ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ لا يجوز عليه التجزّؤ والتبعيض، وذلك يبيّن بطلان هذه الجهالة. وإنّ من ظنّ أنّ الاسم هو المسمّى، فقد بلغ في التجاهل كل مبلغ. ولو صحّ ذلك في أسمائه تعالى، مع أنها كثيرة وهو واحد، وأنها بألسنة مخلفة، وأنها عبارة دونه، وأنها من اكتساب الخلق، لجاز أن يقال في فعله وإحسانه إنه هو وليس بغيرٍ له، ولجاز أن يقال في اسم كل شيء إنه غيره، فإذا بطل ذلك بَطُل ما قالوه.

وكيف صحّ لهم القول بنفي حدوث القرآن من حيث كان فيه ذكر الله الرحمٰن الرحيم، ولا يصح أن يقال فيه: إنه محدث مخلوق؟ ولأن فيه: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ﴾ [النحل: الآية ٨]، وغير ذلك من أسماء المحدثات، وفي هذا القول من ظهور الفساد ما يُغني عن الإكثار.

شُبهة خامسة:

[في الرّدّ على شُبهة المُراد بكلمة «كن» ودلالاتها]

قالوا: قد قال تعالى في كتابه: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: الآية ٨٢]، ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية ٤٠]، فلو كان القرآن مخلوقًا محدثًا لكان «كُنْ» محدثًا، وكان محدِثًا له بكونٍ آخر، والقول فيه كالقول في هذا، فكان يجب من ذلك حدوث ما لا نهاية له، فإذا فسد ذلك، فالواجب أن يثبت «كن» غير محدثة ولا مخلوقة. فإذا وجب ذلك فيها وجب في سائر كلام الله تعالى؛ لأن التفرقة بين

جميع ذلك لا تصح، ولأن أحدًا لم يُفرِّق بين الأمرين. وهذا يُوجب أنّ كلامه تعالى قديمٌ على ما نقوله.

الجواب: أنّ قوله تعالى: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية ٤٠]، معناه أن نكوِّنه ونُريد حُدوثه فيكون، ولا يبعد ولا يمتنع من كونه، وهذا نحو قول القائل: قال المطر فنزل وجاد، وقال الفرس فركض. وكقوله في السمٰوات والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فُصّلَت: الآية ١١]، بمعنى أنّهما استجابتا له فيما يريده، ونحو قول القائل:

تُخَبِّرني العَيْنانِ ما الصَّدْرُ كاتِمٌ(١)

وقول الآخر:

وقالتْ لَهُ العَيْنانِ سمعًا وطاعةً(٢)

وقوله:

امْتَلأَ الحَوْضُ وقالَ قَطْني سَيْلًا رُوَيْدًا قد ملأَتَ بَطْني(٣)

ولا يجوز أن يراد به إثبات قولٍ في الحقيقة، لأنه لو احتاج تعالى في إيجاد ما يحدثه إلى أن يقول له: ﴿كُن فَيَكُونُۚ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٣]؛ لوجب أن نحتاج نحن إليه أيضًا، لأن ما يصح منه سبحانه إيجاد الفعل إلّا وهو عليه، فبألّا يصح منّا إيجاده إلّا ونحن عليه أوْلى.

وقد نحتاج في الفعل إلى أُمور يستغني هو تعالى عنها، فكيف يقال: إنه يحتاج إلى «كُنْ» في إيجاد المحدثات؟ وليس لأحدٍ أن يقول: إنه إنما يفعل الأشياء عند قوله: «كن»، لا أنه يفعلها بها، ولا يلزم ما ذكرتم؛ وذلك لأنه إذا لم يكن لِما يُحْدِثه تعلُّق بكُنْ على وجه، فإثباته محدِثًا للأشياء به مُحال.

---

(١) صدر بيت للثقفي في معاهد التنصيص على شواهد التلخيص لعبد الرحيم العباسي. وتتمته: «ولا حبّ بالبغضاء والنظر الشزر».

(٢) لم أجده بعد البحث.

(٣) الرجز في إصلاح المنطق لابن السكِّيت، والأمالي الشجرية، ودرة الغواص في أوهام الخواص للحريري، ومجالس ثعلب.

وبعد، فلا يخلو هذا السائل من أن يُثبت «كن» قديمة؛ كقولهم، أو يُثبتها محدثة، ويقول: إنه تعالى يفعلها قبل ما يفعل الأشياء لضربٍ من المصلحة. فإن قال بالأوّل لزمه أن تكون الأشياء بكُنْ، فإن لَحِقها بمنزلة قدرته وإرادته، فيبطل بما دلّلن به على فساد القول بأنّ كلامه قديم.

وإن أراد الوجه الثاني، فليس يخلو من أن يقول: إنه تعالى عند كل أمر يحدثه يقول: «كن».

فإن قال بذلك لزمه إضافة العبث والفساد إليه؛ لأنه في ابتداء ما خلق ليس هناك من يعتبر بقوله: «كن»، فيقال: إن فيه مصلحة أو دلالة. وإن قال يفعل ذلك عند بعض ما يحدثه دون بعض، فقد عدل عن ظاهر الآية. ولا سبيل له إلى التخلّص من قولِ مَنْ قال: إنه يحدث الأشياء كلّها من غير هذا القول، وإنّ تأويل الآية ما قدَّمناه. والقول بأنه اعتبار للملائكة أو دلالة على ما يحدثه تعالى إنما كان يصح لو اقتضاه ظاهر الآية، فأمّا إذا وجب حملُ الكلام عليه العدولَ من الحقيقة إلى المجاز، فكذلك يجب أن يجوّز لمن خالفه أن يتأوّل الآية على ما قدَّمناه. وفي ظاهر الآية ما يدلّ على ما قدَّمناه؛ لأنه تعالى ذِكره لو أراد به [الخلق] في الحقيقة لوجب أن يكون أمرًا منه لهم بقوله: «كنْ»، ولوجب كونهم مُطيعين بإحداث أنفسهم قادرين عليها، مكلّفين، أو يكون أمرًا بما يستحيل من المأمور إيجاده على كلِّ وجه، وتجويز ذلك يقتضي تجويز الأمر باختراع الأجسام وغيره مما يستحيل وجوده من جهة القادر بقدرة. وهذا مما يُغني وضوح فساده عن تكلّف الإكثار فيه.

[في بيان تفسير وتحليل بعض الآيات]

ومتى قالوا: إن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا﴾ [يس: الآية ٨٢] مجاز، وليس المراد به الأمر في الحقيقة، جاز لنا أن نتأوّل الآية على ما ذكرنا بدءًا، خصوصًا إن كانت أدلّة العقول شاهدة بأن إثبات كلام قديم لا يصح.

على أنّ ما تأوّلنا عليه الآية ما يقتضي ظاهرها من التمدّح، لأنه لا شبهة في أنه سبحانه يمدح بذلك ولا خلاف فيه نعلمه. ولو كان هناك معنًى قديم يجب لأجله وجود المُحدثات لكان إلى البعض أقرب؛ لأنه كان يجب إخراجه من كونه مختارً للفعل جائزًا منه العدول عنه إلى غيره، وجائزًا منه ألّا يفعله، وذلك في إيجاب النقص بمنزلة إثباته عاجزًا. وقد شرحنا ذلك فيما تقدَّم، فإذا أوجب حملهم الآية على ما ذكروه أخرجه من أن يكون مدحًا إلى أن يكون نقصًا، ومن كونه مقتدرًا على الأفعال إلى أن يكون في حكم العاجز، فيجب فساده وصحة تأويلنا.

وبعد، فإن الآية بأن تدلّ على حدوث الكلام أوْلى من أن تدلّ على قِدمه من وجوه، منها: أنه تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النّحل: الآية ٤٠]، فعلّق القول بالإرادة وقرن أحدهما بالآخر، وأدخل حرف الاستقبال على كونه مريدًا؛ لأن «إذا» تُنبيء عن الاستقبال، فإذا دلّ ذلك على كونه مريدًا في المستقبل، فيجب أن يدلّ على كونه قائلًا في المستقبل، وهذا تصريح بحدوثه وحدوث الإرادة جميعًا.

وليس لأحدٍ أن يقول: إن «إذا» يدلّ على أنه يريد في المستقبل، ولا يمنع من كونه مريدًا من قبل أيضًا، وإذا كان هذا سبيل الإرادة وجب مثله في القول؛ وذلك لأن الذي يقتضيه «إذا» في اللغة حدوث ما دخلت عليه، وحصوله بعد أن لم يكن، ولذلك لا يستعمل فيما عليه الإنسان في الحال، وإذا صحّ ذلك فيه حلّ محلَّ الشرط الذي لا يدخل إلّا على الاستقبال، وذلك يصحّح ما قلناه.

ولذلك لا يصح أن يقال: إذا علم الله عزّ وجلّ ربّنا كان كيت وكيت لاستحالة الحدوث على علمه، ويصح ذلك فينا لحدوث علمنا.

[في بيان أن كلامه تعالى مُحدَث من خلال تحليل بعض الآيات]

ومنها: أنّا قد دلّلنا على [أن] إرادة الله تعالى مُحدثة، فإذا صحّ ذلك فيها فما يُقارنها في الوجود من القول يجب كونُه محدثًا، على ما اقتضاه ظاهر الآية.

ومنها: أنه تعالى قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ﴾ [النحل: الآية ٤٠] و«أن» هذه إذا أُدخلت على الفعل المضارع جعلته للاستقبال، وهي في بابها بمنزلة السين وسوف، وهذا ممّا لا خلاف بين أهل اللّغة فيه، وذلك يقتضي حدوث الكلام والتَّرك.

ومنها: أنه تعالى قال: ﴿أَن نَّقُولَ﴾ [النحل: الآية ٤٠] فلو لم يدخل فيه «أنْ» لكان دخول النون فيه يقتضي كونه مستقبلًا؛ على قول بعض أهل اللغة، ويقتضي كونه بالحال أخصّ، وإنْ جاز كونه للاستقبال على قول غيرهم، والحال في أنه يقتضي حدوثه كالاستقبال في هذا الباب، فيجب بذلك حدوث القول.

ومنها أنه علّق حدوث المكوّنات بوجود «كن»؛ لأنه قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية ٤٠]، والفاء تقتضي التعقيب، وهذا يُوجب حدوث القول؛ لأن ما لم يتقدَّم المحدث إلّا بوقتٍ واحد، فحدوثه واجب وقدمه محال؛ لأن من حقِّ القديم أن يتقدَّم المحدث بما لو كان هناك أوقات لم يكن لها نهاية.

فإن قال: إنّ الآية وإنّ دلَّت من الوجوه التي ذكرتموها على حدوث القول، وأنّ صرفها إلى المجاز يصح، فلا يمنع ذلك من القول بقدم الكلام؛ كما لا يدلّ عندكم قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١] على حدوث العلم.

قيل له: إن أكثر ما يقتضيه قولك هذا ألّا يصح أن يُستدلّ بها على حدوث الكلام، فلا يقتضي صحة استدلالك بها، وأنت في التعلّق بها وحالها ما قلناه بمنزلة مَن استدلّ بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ﴾ [محَمَّد: الآية ٣١] على كونه عالِمًا لم يزل.

وبعد، فإنَّ الواجب التعلُّق بالظواهر وترك العدول عنها إلّا بدليل. ولا يجب إذا اقتضى بعض الأدلّة العدول عن ظاهرها أن يجعل غيره في سائر الظواهر من غير دليل. ولا دليل يقتضي قِدم الكلام، فما قاله لا يصح. على

أن الغرض بما قدَّمناه من الوجوه التي ثبت أن ظاهر الكلام يقتضي حدوث القول أن نُرِيَهم أنّ الآية بأن تدلّ على خلاف قولهم أوْلى من كونها دالّة على قولهم، لا أنا نعتمد عليه؛ لأنّا لا نثبت له سبحانه قولًا يكوّن به الأشياء، بل نتأوّل الآية على ما قدَّمنا ذكره. لكن الغرض الذي قصدناه في أنه يبطل تعلّقهم كهو لو اعتمدنا عليه دليلًا.

[في فساد التعلّق بكلمة «كن» للدلالة على قِدَم كلام الله]

على أنّ «كُنْ» لو كان تعالى يكوّن بها المحدثات لكانت مُوجبة لها؛ لأن لأجلها حدثت، ولولاها لم تحدث، وبجنسها تحدث، وهذا يُوجب وجوهًا من الفساد والجهالات.

منها: القول بقدم المحدثات لتعلّق «كن» القديمة بها، والمُوجب إذا صحّ مجامعته في الوجود لما يُوجبه، فالواجب وجود موجبه من غير تراخٍ، وإنما يُوجب تأخر العلم عن النظر لاستحالة وجوده معه، ويوجب تأخير ما يؤكّده الاعتماد عن الاعتماد؛ لأنّ من شرط توليده أن يولّده في جهته، وجهته ما تَلِي مُحاذاته، ويستحيل في حال وجود الاعتماد وهو في مُحاذاته كونه في غير مُحاذاته، لِما فيه من وجود الضدَّيْن، وليس كذلك حكم المحدثات لأنها توجد مع «كُنْ» عندهم، وليس لـ «كُنْ» صفة تقتضي استحالة اجتماع المحدثات معه، فيجب وجودها فيما لم يزل. وهذا يُوجب نفي القديم ويُوجب تعذّر معرفته أصلًا فضلًا عن كلامه.

وبعد، فإنّ الموجب إنما يوجب الشيء على وجهين: إمّا على إيجاب العلّة للمعلول، أو على سبيل التوكيد. وينقسم إلى قسمين: أحدهما يولده في الحال، والثاني يوجبه في الوقت الثاني؛ فلفظة «كُنْ» إنْ لم تكن مُوجِبة، فوجود الأشياء لها وبجنسيها لا يجب؛ فلا بدّ لهم من القول بأنها مُوجبة، فلا يخلو من أن تكون المكوّنات كإيجاب العلل. وهذا مُحال؛ لأن ذلك إنما يصح فيما يوجب حالًا لموجود سواه. فأمّا ما يقتضي وجود غيره ولا يوجب كونه على حال، فالقول بأنه علَّة لا يصح.

وبعد، فلو كانت «كُنْ» علَّة في وجود المكوّنات لوجب كونها قديمة، ولوجب خروجه تعالى من كونه محدثًا لها لوجوب حدوثها، لا من جهته، ولا يصح كونها مُوجبة على جهة التّوليد؛ لأنها إن أوْجَبْته في الحال كإيجاب المجاورة التأليف، والوهي الألم، أدّى ذلك إلى قدم الأجسام وبطلان تعلّقها بالمحدث. وبطلان القول أنها مُوجبة لها؛ لأن تساويهما في القدم يمنع من ذلك، من حيث لا يكون أحدهما بأن يكون مُوجبًا لصاحبه أوْلى من كون صاحبه موجبًا له، لأنه لا يمكن أن يقال في ذلك ما نقوله في المجاورة والتأليف؛ لأنا نجوِّز وجود جنس المجاورة مع عدم التأليف، ووجود التأليف مع بطلان المجاورة بضدّها، ونمنع من وجود التأليف إلّا بعد وجود المجاورة، ونجوّز وجود جنس المجاورة ولا تأليف. فما به يبيّن عندنا المولد من المسبّب لا يتأتّى لهم، وإن كانت «كُنْ» مُوجبة للمكوّنات، على حسب إيجاب النظر للعلم، فيجب أن نُوجبها في ثانيها من غير تراخٍ، ومتى لم نُوجبها في الثاني استحال كونها مُوجبة من بعد. وكل ذلك يبطِل القول بأنّ «كُنْ» مُوجبة.

وبعد، فإذا كانت توجبها فلِمَ صارت بأن توجب في وقتٍ أوْلى من وقتٍ آخر؟ وهذا يقتضي فيها ألّا توجب أصلًا أو توجب فيما لم يزل.

ولا يمكن أن يقال فيها مثل ما نقوله في الاعتماد اللازم، فإنه يوجب في حال دون حال؛ لأنا نقول فيه: إنه عند ارتفاع الموانع يوجب، وعند حصولها لا يوجب، ويسير إلى صانعٍ معقول يعتبر وجوده وعدمه في هذا الباب.

ولا يمكنهم مثل ذلك في «كن»، فيجب لزوم ما قلناه لهم.

[في بيان أن كلمة «كن» لا تستوجب وجود الشيء]

وبعد، فلِمَ ترتبت المكوّنات في الحدوث وتقدمت وتأخّرت وحال «كُنْ» مع جميعها على سواء، وهذا يوجب عليه القول بأنها تُوجب الكل في حالةٍ واحدة وذلك معلومُ الفساد. وإنما يجوز عندنا في الحوادث أن تترتّب عندنا

بالتقدّم والتأخّر؛ لأن من حقّ المحدث أن يحدث الشيء اختيارًا، أو بما يجري مجراه، فلذلك صحّ هذا فيه. فأمّا على وجه الإيجاب، فالقول بذلك مُحال.

على أنها إنْ كانت مُوجبة، فلِمَ صارت بأن تُوجب قدرًا أوْلى من قدر، ولِمَ اختلف حالها في الإيجاب، فأوجب في حال أكثر مما أوجبه في حالٍ أخرى. وكل ذلك يبين فساد تعلّقهم بالآية.

على أن إيجاب «كُنْ» لهذه المحدثات يوجب استحالة الزيادة والنقصان عليها على ما بيّنّاه من قبل، وهذا يُخرج القديم تعالى من كونه قادرًا.

على أن المتعلق بهذه الآية لا يخلو من أن يقول: إنّ «كُنْ» التي هي الكاف والنون، والكاف منها متقدمة للنون، وتُسمع على هذه الصيغة، هي التي تكون بها المحدثات، وهي الموصوفة بالقدم أو يقول: إن القديم غيرها، إنها حكايةً له، أو عبارة عنه.

فإن قال: بالأوّل لم يصح من وجوه، منها: أن لفظة «كُنْ» متى لم تكن محدثة وحدوث النون منها بعد حدوث الكاف، لم تكن هذه الصيغة، ويستحيل كون القديم تعالى بهذه الصفة، فكيف يقال إنها قديمة وإنه يكون منها الأشياء!

على أنّ القول بأنها قديمة يحيل كونها «كُنْ»؛ لأن الكاف والنون إذا وُجِدا معًا من غير تقديم ولا تأخير، فلِمَ صار بأنْ يكون «كُنْ» أوْلى من أن يكون «نُكْ»؟

وبعد، فإنّ «كُنْ» إذا لم يصح أن يقال إنها قديمة، فيجب أن يكون الكاف منها قديمًا، أو لا يصح في الكاف والنون جميعًا إلا الحدوث. ولو كانت الكاف قديمة لكانت النّون لا يصح أن يتّصل بها، وهي محدثة.

وأيضًا لا يجيء منه «كُنْ» لأنه كان يجب أن يكون بينها وبين الكاف ما لا نهاية له من الأوقات. وقد علم أن الياء والدال من «زيد» إذا تأخّرا عن الزاي

بأوقات لم يكن «زيدًا»، فهذا بأن يمنع من كون النون الحادثة مع الكاف القديمة بصفة «كُنْ» أوْلى.

وبعد، فإنّ النون إذا كانت حادثة لم يخلُ من أن تكون حدثت بكُنْ أو بالكاف وحدها، أو حدثت دون الأمرين؛ فإنْ قالوا: حدثت بكُن، فالكلام في النون من تلك كالكلام في هذا؛ فالقول بهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له من «كُنْ» أو ينتهي إلى «كن» بكون النون منه حادثًا لا بكُنْ. وإذا جاز ذلك في بعضه جاز في سائره، وهذا يُبطل هذا الوجه.

فإن قالوا: حدثت بالكاف وحدها، فقد عدلوا عن ظاهر الآية، لأنها تُوجب حدوث الأشياء بكُن لا بالكاف. وإذا صح لهم ترك الظاهر على هذا الوجه ليجوزنّ لنا القول بأنه بكُنْ بها كلها لا بكُنْ ولا بالكاف، بل لكونه قادرًا عليها.

وإنْ قالوا: إنها تحدث لا بكُنْ ولا بالكاف، فقد أقرّوا بحدوث بعض الأشياء لا بكُنْ ولا بغيره.

فإذا صحّ ذلك فيه صحّ في سائر المحدثات، ووجب القضاء بأن القادر عليها يُحدثها من حيث كان قادرًا.

وإنْ قال: إنه يكون الأشياء عندي لا بكُنْ التي من صفتها ما ذكرتم، وإنّما يحدثها بالكلمة القديمة التي يستحيل كونها حروفًا مسموعة منظومة.

قيل له: فأيّ دليلٍ لك على هذا القول في الآية، وهي إنما تدلّ أنه يكون الأشياء بقوله «كُنْ»، لا بالأمر الذي ذكرته؟

فإن قال: إنه وإن ذكر ذلك فالمراد به الكلمة القديمة التي قوله «كن» حكاية لها.

قيل له: ومن أين أن هناك كلمة قديمة أصلًا، فضلًا عن أن يقال في لفظة «كُنْ» إنها حكاية عنها؟

وإن رامَ أن يُثبت ذلك بالآية تعذّر عليه، وإن أثبت ذلك بدليلٍ آخر، قيل له: فقد ثبت أن هذه الآية لا تدلّ على إثبات الكلمة القديمة، وإنك إنما تدلّ عليها بدليل سواها، وتجعل المذكور في هذه الآية حكايةً عنها، وهذا يوجب ألّا تستدل على قوله إلا بتلك الدّلالة، وأن تستغني بها عن الآية، وأن يكون ذكره لها قصدًا منك إلى إثبات قولٍ قديم بها [وهو] عبث لا فائدة فيه.

وبعد، فإنه إذا أقرّ بأن «كن» المذكورة في الآية مُحدثة، فيقال له: فيجب على قضيّتك كونها محدثة بكن آخر حتى يتّصل بما لا نهاية له، على ما ألزمناه. وإنْ جاز حدوثها لا بكُنْ، فيجب تجويز حدوث سائر المحدثات لا بكُنْ. فإنْ قال: إني وإن جوَّزت حدوثها لا بكُنْ، التي هي الكاف والنون، فلا أُجيز حدوثها أجمع إلّا بالكلمة القديمة، التي هي عبارة عنها.

قيل له: إنه تعالى إنما ذكر أنه يُكَوّنها «بكن»، فإذ جاز لك مفارقة الظاهر والقول أنه يكونها لا بكن، لكن بأمرٍ آخر لو شبّه بينه وبين «كُنْ»، ليجوّزن لنا القول بأنه يُحدثها لكونه قادرًا عالمًا؛ لأن كِلَا الأمرين غير مذكور في الآية، فالعادل عن المذكور فيهما إلى أحدهما كالعادل عنه إلى الآخر، بل هذا القول أوْلى؛ لأنّا علّقنا حدوث الأشياء بما يثبت في الشاهد تعلّقه به من كون المحدث قادرًا، وعلّقوه بأمرٍ غير مذكور في الآية وغير معقول في الشاهد، فحالنا أحسن من حالهم في هذا الباب. وهذه جملة كافية في إسقاط تعلّقهم بالآية، وبالله التوفيق.

شبهة سادسة:

[في الرّدّ على شُبهة أن كونه تعالى حيًا يُوجِب كونه متكلِّمًا]

قالوا: عند ارتفاع الآفات عنه تعالى كما يوجب كونه مدركًا رائيًا يوجب كونه متكلّمًا، لكنه يوجب كونه متكلّمًا إذا لم يكن ساكتًا، كما يوجب كونه رائيًا إذا وُجِد المرئيّ. ومتى قدحتم في هذه الطريقة لزمكم القضاء بفساد الدّليل.

على أنّه جلّ وعزّ مُدرك راءٍ، ومتى صحّحتم ذلك لزمكم تصحيح ما قدَّمناه. وقد بيّنا في تضاعيف كلامنا على الشبهة الأُولى ما يُبطل هذا السؤال ويُسقط القول فيه، وبيّنّا أن الذي يقتضي كونه رائيًا هو كونه حيًّا فقط، وإنما نذكر انتفاء الآفة لغرضٍ لنا في الشاهد دون الغائب، وأنّ ذلك لا يتأتّى فيما زعموه؛ لأن كونه حيًّا أو بعض ما هو عليه من الصفات لا يوجب كونه متكلّمًا، ولا يقتضيه على وجه، فكيف يقال: إنّ كونه حيًّا مع انتفاء الآفات يوجب كونه متكلّمًا؟ مع عِلْمنا أنه في الشاهد لا يقتضي ذلك على وجهٍ من الوجوه.

وقد دلّلنا على ذلك من قبل من وجوه، وأوردنا فيه ما يُغني الآن عن تكرار القول فيه.

شبهة سابعة:

[في الردّ على شُبههم في تأويل بعض الآيات]

قالوا: قد دلّ تعالى في كتابه على قولنا، لأنه تعالى قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٤]؛ فبيَّن أن له الأمر والخلق وفَصَل بينهما، فإنْ كان الأمر محدثًا مخلوقًا لم يصح الفصل بينه وبين الخلق، ولا أن يجعل ضربًا آخر يميّز به. وكذلك قال: لم يصح الفصل بينه وبين الخلق، ولا أن يجعل ضربًا آخر يميّز به. وكذلك قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣﴾ [الرَّحمٰن: الآيات ١ - ٣]، ففصل بين الأمرين فصلًا نبَّه به على أنّ القرآن قديم ليس بمحدث. وهذا في غاية السقوط؛ وذلك أنه إنْ دلّ على قِدم شيء فإنه يدلّ على قِدم هذا القول المعقول الذي عَلِمْناه، وعلى قِدم هذا الأمر الذي صيغته الذي بيّناه. وهذا ممّا لا يقول القوم به، وإنْ هم قالوا: إنه ذكره وأراد به حكايته، ليجوزنّ لنا أن نتأوّله على أمرٍ آخر لا يشهد الظاهر به، ومتى آل الأمرُ بالمحتجّ بالآية إلى أن يقف موقف مَنْ يُنازع خصمه تأويل الآية، فقد بان فساد تعلّقه.

على أنّ ظاهر ما تعلّق به يوجب عليه القول بأن العدل ليس بإحسان، وإيتاء ذي القربى ليس من العدل والإحسان، من حيث فصل تعالى بينهما

بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النّحل: الآية ٩٠]، وأيُّ تأويلٍ تأوّل به ذلك أمكننا أن نقوله فيما أورده.

ثمّ يقال له: إنّ القائل قد يقول: إنّ الله قد أمر بالقول والفعل، ونقول دائمًا: إنّ الإيمان قولٌ وعمل، وإنْ كان القول داخلًا في العمل، لكنه أُفرد لغرض؛ فهلّا جاز مثله في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٤].

وبعد، فقد بيّنّا أنّ القول بأن له الأمر لا يكون له معنًى إلّا إذا أُريد به أنه فعله وأحدثه، على ما قدَّمنا القول فيه، وهذا بعينه يوجب كونه مخلوقًا.

وبعد، فمن أين لك أنّ قوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٤]، المراد به الأمر الذي هو القول، مع علمك بصحة استعمال ذلك في الأفعال؛ كقوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هُود: الآية ٩٧] إلى ما شاكله؟

على أنه تعالى قد بيَّن حدوث الأمر في آي كثيرة بقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السَّجدَة: الآية ٥]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَمۡرُ ٱللَّهِ أَنزَلَهُۥٓ إِلَيۡكُمۡۚ﴾ [الطلاق: الآية ٥]، ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولًا﴾ [النِّساء: الآية ٤٧]، ﴿وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٨]؛ فهلّا استدللت بهذا على أن مُراده بقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعرَاف: الآية ٥٤] ما ذكرناه من أنه بيّن أن له أن يخلق، ولا اعتراض عليه، وأن يأمر بالمصالح، ولا يُنازَع فيه، وأنه يفعل من ذلك ما يشاء بقدر صلاحه لهم؟

ولا يمنع أن يُفرِد الشيء عن الجملة الواقعة عليه وعلى غيره على وجه التفخيم لشأنه والتعظيم لقدره؛ كإفراد الله تعالى جبريل وميكائيل عن الملائكة في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: الآية ٩٨]، ولمّا كان الأمر في باب النفع والتأثير أعلى شأنًا وأعظم محلّاً من سائر ما يخلقه. جاز أن يُفرده عنه على هذا الوجه.

ويقال له: إنّ كثيرًا من المتكلّمين يقولون: إن الخلق غير المخلوق؛ فعلى طريقتهم لا يمتنع كون الأمر مخلوقًا، ولا يكون خلقًا؛ فكيف يصح له التعلق بظاهر هذه الآية. وقوله: ﴿عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٤]،

و﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٣] لا يقتضي نفي كونه خالقًا لغيره، فكيف يصح أن يتعلق به في قِدم الكلام، سيّما والتعظيم يقتضي أن ذلك الشيء محدث أحدثه المعلّم؟

وبعد، فإنّ المسمّى بأنه بيان وقرآن هو هذا المعقول، والمخالف يقرّ لنا بحدوثه، فكيف يصحّ تعلّقهم بهذه الآية في صحة ما ذهبوا إليه؟

شُبهة ثامنة:

[في بيان أن الكلام فعل للحيّ وللجماد وليس صفة للحيّ]

قالوا: إنّ كون المتكلم متكلّمًا يختصّ الحيّ، ويستحيل إلّا عليه، فحلّ محلَّ كون القادر قادرًا، والعالمُ عالمًا. وقد عَلِمْنا أنّ هذه الصفات التي يختصّ بها الحيّ ما كان نقصًا منها لا يجوز وصف القديم سبحانه به. وما لم يكن كذلك، فإنّ الله عزّ وجلّ يُوصف به فيما لم يزل، فكذلك يجب كونه متكلّمًا، وهذا يُوجب أنّ له كلامًا قديمًا.

وهذا فاسد؛ لأنّ كون المتكلّم متكلّمًا يفيد أنه فعل الكلام، ومن هذا الوجه يرجع إلى الحيّ، كما أن وصف المُحسن مُحسنًا يرجع إلى الحيّ، من حيث أفاد أنه فعل الإحسان. وهذا يُحيل كونه متكلّمًا فيما لم يزل، كما يُحيل كونه مُحسنًا ومتفضّلًا فيما لم يزل.

ولسنا نقول: إنّ كل صفة تقتضي المدح، فيجب كونه تعالى عليها فيما لم يزل، بل تنقسم: ففيها ما يستحقّه لذاته، نحو كونه قادرًا عالمًا. وفيها ما يستحقّه من حيث كان يفعل ما يُوجب المدح، نحو كونه مُحسنًا ومتفضّلًا. وكونه متكلّمًا من القبيل الثاني، ولذلك كلَّم واحدًا دون آخر، وتكلّم بضربٍ من الكلام دون غيره، وعلى وجهٍ مخصوص دون غيره، وكلّ ذلك يبين أنه من القبيل الثاني دون القبيل الأوّل.

وقد بيّنّا أن الكلام يجوز وجوده في الجماد، وأنه من جنس الصوت الذي يختصّ المحل، وهذا يبيّن أنه مما لا يختصّ الحي، ولا يوجب له حالًا، وإنما يُضاف على طريق الفِعلية.

شُــبهة تاسعة:

[في بيان أن الكلام ليس معنًى في النفس ولكنه فِعْلٌ للمتكلّم]

قالوا: إنّ هذه العبارات التي نفعلها تُنْبِىء عن معنًى في النفس لولاه لما صحّ منّا وجودها، وذلك المعنى هو الكلام في الحقيقة، ولا بدّ من أن يُوجب كون الواحد منا متكلّمًا كإيجاب العلم في كونه عالمًا. وإذا صحّ ذلك ـ وكان انتفاء ذلك المعنى عن الواحد منّا في أنه يوجب فيه آفةً ونقصًا بمنزلة انتفاء العلم، وكانت العبارات قد دلّت على ذلك المعنى كدلالة الفعل المُحكم على كونه عالمًا ـ فكما يجب كونه عالمًا فيما لم يزل من حيث اقتضى الفعل المحكم كونه كذلك، فكذلك يجب كونه متكلّمًا فيما لم يزل؛ لأنّ هذه العبارات قد اقتضت كونه كذلك.

وهذا ممّا بيَّنّا فساده؛ لأنا قد دلّلنا على أنه لا يصح إثبات معنًى في النفس يسمّى كلامًا، وبيَّنَّا أن المعنى الذي يسيرون إليه هو العلم بكيفيّة الكلام أو الفكر فيه أو القصد إلى إيجاده، وبسَّطنا القول فيه. وبيَّنّا أنه لا حالَ تُعقل للمتكلّم بالكلام، وأن إضافته إليه من حيث أوجده بحسب قصده وإرادته، وذلك يبطل ما ذكروه. وبيَّنّا أيضًا أنه لا فِعل يقتضي كونه متكلّمًا، وإنما يعلم كونه كذلك لوجود الكلام من جهته وبحسب أحواله، وكلّ ذلك يبيّن فساد ما ذكروه.

فصل في بيان طريق معرفة كلامه جلّ وعزّ

[في إثبات أن كلامه تعالى يتعذّر على البشر الإتيان بمثله]

اعلم أنّ الكلام ممّا يقدر العباد على مثله، فسبيله سبيل الحركات وغيرها، وكلّ ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه لا يدلّ على أنه من فِعل الله تعالى؛ لتجويز كونه من فعل غيره، ويفارق ما لا يوصف العباد بالقدرة عليه، كالجواهر والألوان؛ لأنّ جنس ذلك يدلّ على أنه من فِعل الله عزّ وجلّ. فإذا صحّ ذلك، فلا بدّ من أن يُراعى، فيما نعلمه كلام الله تعالى،

وقوعه على وجهٍ لا يصح أن يقع من العباد عليه أو يتعذّر الآن وقوعه منهم، وهذه حالهم. وقد عَلِمنا أنّ الكلام خاصّة مما تختلف طرائقه في البلاغة والفصاحة، وأنّ الذي يقتضي فيه كونه كذلك عِلْمُ فاعله، وقد جرت العادة بأنّه لا يحصل في العرب الذين هم الأصل في الفصاحة من العلم به إلا القدر الذي لا يبلغ حدّ القرآن في البلاغة، ولا يُقاربه. فإذا صحّ ذلك بالعادة، وقد علم أنّ هاهنا كلامًا خارجًا عن هذه الطريقة في البلاغة والفصاحة، وأنه قد بلغ في ذلك حدًّا لا يصح منهم مقاربته، فالواجب أن نعلم أنه ليس من فعل العرب.

[في بيان تصديق النبي إذا أتى بما ينقض العادة في القول والفعل]

وإذا ادّعى عند حدوثه من ظهر على يده النبوّة، وقال: إنه من جهة الله تعالى. وقد عَلِمنا ـ بظهور ذلك عليه ـ صدقه من حيث ظهر عليه ما ينقض العادة، إمّا من الكلام أو من العِلم الذي معه يصح أن يفعل هذا القدر من البلاغة، فالواجب أن يقطع بصحة ما قاله، ويعلم أنّ هذا الكلام من فعله تعالى، أو يُنْبِىء عن كلام مثله هو من فعله، وأيّهما كان فقد عَلِم به كونه تعالى متكلّمًا.

[في بيان أن إثباته تعالى متكلِّمًا يكون بإثبات كلامٍ له]

وقد يعلم الملَك كونه متكلّمًا بأن يحدثه تعالى على وجهٍ مخصوص في بعض الأجسام، ويُخْبِر عن أنه المتكلّم به، ويظهر عنده معجز، فيعلم به أنه كلامه وبتدبّر الطرفين يعلم كونه جلّ وعزَّ متكلّمًا، ويعلم أنّ الكلام فعلٌ له. ولذلك قال شيوخنا: إنّ طريق إثباته متكلّمًا إثبات الكلام فعلًا له، فمن لم يثبت كلامه فعلًا له لم يكن له إلى إثباته متكلّمًا سبيل، كما أنّ مَنْ لم يثبت الإحسان فعلًا له لم يكن له إلى إثباته محسنًا سبيل. ولذلك أوجبوا كون القول بأنّ القديم متكلّم لنفسه متناقضًا؛ لأنّ كونه متكلّمًا يفيد إثبات الكلام فعلًا له، والقول بأنه كذلك لنفسه يُوجب نفي ذلك، وذلك في التناقض بمنزلة القول بأنه تعالى مُحسن لنفسه ومحرّم لنفسه. وقول مَنْ قال بأنه متكلّم بكلامٍ قديم، في

التناقض للوجه الذي بيّنّا، كالقول بأنه متكلّم لنفسه؛ فعلى هذا الوجه يجب أن يجري الكلام في هذا الباب.

فصل في الوجه الذي يحسن عليه كلامه جلّ وعزّ

[في بيان أن الوجه الذي يحسن عليه كلامه تعالى هو فائدة المخاطب]

اعلم أنه لا بدّ من لغة متقدّمة قد تواضع عليها بعض العُقلاء، حتى يحسُن منه تعالى الكلام؛ لأنه لا يصح أن يفعل الكلام لغرضٍ يرجع إليه، لأن الانتفاع الذي يقع للمتكلّم منّا بكلامه، إمّا أن يكون اجتلاب منفعة أو دفع مضرّة، طلبًا لحفظ ما نتلوه من الكلام، أو تحفّظًا من النّسيان بتلاوته، أو توطينًا للنفس على فِعل ما يقتضي الكلام. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى، فإذن يجب أن يفعل الكلام لفائدة ترجع إلى غيره. وقد عُلم أن الكلام لا يحسن من الحكيم فعله من غير أن يفيد به أمرًا ما؛ لأنه متى كان هذا حاله لم يكن بينه وبين التّصويت فصل، ولم يكن بين ما وقعت المُواضعة عليه وبين المُهمل فرق، ولم يكن لجعل بعضه أمرًا وبعضه نهيًا وبعضه خبرًا فائدة، ولم يكن بأن يكلّم العرب بلغتها أَوْلى من أن يكلّمها بالزنجية. وبطلان ذلك أجمع يبيّن أنه يحسن منه فِعل الكلام ليفيد به المخاطب والمكلّف ما يحتاج إليه.

[في بيان أن كلامه تعالى يقع على ما تقتضيه المُواضعة في الكلام بين البشر]

وقد علم أن القديم تعالى ممّن لا يصح أن يضطر إلى مراده مع التكليف؛ لأن العلم بذاته إذا وجب كونه مكتسبًا فالعلِم بإرادته، بأن يجب ذلك فيه، مع أنه فرعٌ على العلمِ بذاته، أوْلى.

ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى يخاطب المكلّف، ويضطرّه إلى العلم بمراده؛ لأن ذلك يمتنع في حال التّكليف.

فلم يبقَ إلا أن يعرف مراده بكلامه باكتساب، ولا بدّ من إثبات طريق يستدلّ به على مراده بكلامه معقول. وقد عِلِم أنّ أفعاله لا تدلّ على مراده

بكلامه، ولا جِنس الكلام وصيغته تدلّ على ذلك؛ فلا بدّ من تقدُّم مواضعة يرتّب كلامه تعالى عليها ليصحّ أن يستدلّ على مراده بكلامه؛ لأنّه إذا علم أنه حكيم لا يجوز أن يفعل الكلام على وجه يقبح عليه، ولو لم يفد بالكلام المكلّف، لكان قبيحًا، فلا بدّ من كون كلامه مفيدًا. فإذا لم يصح أن تعرف فائدته إلّا بأن يرتّب على مواضعة متقدمة وجب القطع على أنه تعالى أراد بكلامه ما تقتضيه تلك المواضعة.

وقد بيّنّا من قبل أن حكمه تعالى في هذا الباب يفارق حكم المتكلّم منّا لأمرين، أحدهما: أن أحدنا يضمّ إلى كلامه إشارات تعلم عندها مقاصده.

والثاني: أنه من حيث علم ذاته باضطرار صحّ أن يعلم مراده باضطرار، وذلك يستحيل فيه تعالى؛ فيجب إذن ألّا يصح أن يبتدىء لغة يكلّمنا بها، وإنْ صحّ من أحدنا أن يُواضع غيره على لغة مبتدئه؛ ولذلك أبطلنا قول مَنْ قال في اللغات كلّها: إنّها توقيف، وقطعنا على أنه لا بدّ من كون واحدة منها واقعة بالمواضعة؛ ليصح عند ذلك منه تعالى أن يعرّفنا بتلك اللغة سائر اللغات وسائر المعاني. وقد بينًا جملةً من ذلك من قبل، فلا وجه لإعادته. فقد صحّ بهذه الجملة أنَّ كلامه تعالى لا يحسن إلّا على هذا الوجه، فمتى خاطب بلغة متقدّمة، وأفاد بأنه ما تواضع أهل تلك اللغة عليه، عرفنا بكلامه ما نحتاج إليه من مصالح ديننا، فحصل كلامه مفيدًا، وكذلك إذا وقف تعالى على اللّغات، ثم خاطبنا بها فإنّا نستفيد بخطابه مراده على الوجه الذي ذكرناه.

[في بيان أنه تعالى لا يفعل الكلام إلا إذا كان مفيدًا]

فإن قيل: فيجب على ما ذكرتم أن يحسُن منه تعالى كل كلام مفيد، وهذا إن قلتموه لزمكم أن يحسن منه سائر ضروب الكلام؛ من الكذب، والأمر بالقبيح، وما يقع به فساد المكلّف، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

قيل له: إنما قلنا إن كلامه لا يحسُن إلّا وهو مفيد على الحدِّ الذي ذكرناه، ولم نقل بأن كلّ ما أفاد من كلامه فيجب أن يكون حسنًا، فكيف يصحّ

أن تعترض كلامنا بما ذكرته، وهذا كما نقول: أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الكلام وغيره إلّا وهناك حيّ يصح أن ينتفع به. ثم لا يجب أن يحسُن منه كلُّ فعلٍ على كل وصف إذا كان هناك حيّ؛ لأنّا إنما ننبّه بذلك على حصول الغرض في كلامه، وأنه يخرج بذلك من كونه عبثًا، ثم لا بدّ مع ذلك من انتفاء سائر وجوه القبح عنه، فلهذا لا يحسن من كلامه ما سألت عنه.

وبعد، فلو أثبتنا في كلامه الكذب أو الأمر بالقبيح لصار كل كلامه غير مفيد وغير موثوق بصحّته، فيعود الأمر فيه إلى أن جميعه غير مفيد، ويقتضي كون جميعه عبثًا، وذلك يسقط ما سألت عنه.

[في بيان إبطال بعض التفاسير لبعض آيات القرآن]

ولهذه الجملة أبطلنا قول مَن قال: إنه تعالى خلق الذِّكر قبل كل شيء؛ لأنه إذا لم يكن هناك مَنْ ينتفع بالذِّكر كان خلقه له عبثًا، وتأوّلنا قوله صلّى الله عليه: «**كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءَ ثُمَّ خَلَقَ الذِّكْرَ**»، على أنه أراد ثم خلق الذِّكر، وقد خلق معه أو قبله مَنْ ينتفع بالذِّكر.

ولهذا أبطلنا ما يرويه كثيرٌ من أهل الحديث أنه تعالى يفني العالم، ثم يقول: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ [غافر: الآية ١٦]؛ لأنّ هذا القول لا يحسُن لفقد مَن يعتبر به ويستفيد. وأبطلنا قولهم: إنه إذا أفاد بخبره أنه يفعل ذلك ويقوله، فقد خرج من حدِّ العبث بأنْ قلنا: إنّ الشيء يجب أن تكون فيه فائدة سوى ما يقع من الفائدة بالإخبار عنه؛ لأن الخبر يتعلق بالشيء على ما هو به، ولا يكسبه حكمًا من حسن أو قبح أو غيرهما، كالعلم والدلالة. وهذه جملة تنبّه على طريقة القول في هذا الباب.

فصل في ذكر الوجوه التي يعرف منها مراده تعالى بكلامه وما يتّصل بذلك

اعلم أنّا نستقصي ذلك في باب الوعيد، لأنه أخصّ به، ونذكر هاهنا جملة للحاجة إليها، فنقول: إنه تعالى إنما يخاطب المكلّف، وقد تقدّم هناك مواضعة على لغة على ما بيّناه، أو توقيفًا على لغة.

فإذا صحّ ذلك، فالوجه الذي نعلم لأجله مراده بكلامه لا يخلو من وجهين: إما أن يتجرّد كلامه عن قرينة، فيُحمل على ما وُضع في تلك اللغة التي خاطبهم بها؛ لأنّا إن لم نحمله على ذلك مع تجرّده عن قرينة أدّى إلى ألّا نفهم لخطابه شيئًا البتّة، على اختلاف أحواله، وقد عَلِمْنا فساد ذلك كما قدَّمنا ذكره.

أو نعلم ذلك بقرينة تنضاف إلى خطابه، فيحمل خطابه على ما تقتضيه تلك القرينة من سائر الأدلّة على اختلافها. ولا يصحّ أن يثبت كلامه تعالى مفيدًا على وجهٍ ثالث. هذا إذا كان كلامه يفيد بظاهره أمرًا معقولًا. فأمّا إذا كان مجملًا، فلا بدّ من أن يقرن به بيان، فيكون حكمه مع بيانه حكم الخطاب المجرّد الذي له ظاهر فيما قدَّمناه. وكذلك القول في الخطاب المُحتمل في اللغة، أو في الخطاب المنقول بالشرع أو العرف، في أنّ الواجب فيه ما قدَّمناه من الوجهين.

فأمّا الكلام في تفصيل خطابه من عموم وخصوص، وأمرٍ ونهي، وما يحتمل منه وما لا يحتمل، فسيجيء القول فيه من بعدُ إن شاء الله.

وقد بيَّنّا في أصول الفقه[١]: أن ما يحتمل من خطابه أمرين معلومين؛ فالواجب حمله عليهما على الوجه الذي يمكن من بدل أو جمع، فإنْ دلَّ الدليل على أنّ المراد أحدهما أو غيرهما قضى به. وإنْ دلَّ الدليل على أنَّ كلاهما غير مراد حمل على مجاز إنْ كان محصورًا، وطُلِب الدّليل عليه إنْ كان غير محصور. وبيّنَّا أن القول في العموم والخصوص يجب أن يرتّب على هذا أيضًا إذا دلّت الدلالة على أن ظاهره غيره، ودلّ الدليل على أن بعضه أو غيره مراد، ومتى تعرّى عن دليل وجب حمله على ظاهره. وبيّنّا أن الشرعي من خطابه كابتداء مواضعة؛ لأنه يجب حمل الخطاب عليه، وأنّ حمله عليه أوْلى من حمله على اللغويّ منه. وكذلك القول فيما انتقل عن بابه بالعرف، ومتى فُقِد ذلك وجب حمله على حقيقة اللغة إنْ أمكن، أو على ما يقتضيه الدليل من مجازه. وهذه الجملة تكشف القول في هذا الباب.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فصل في الحكاية والمحكيّ

[في بيان حِجج أبي علي الجبائي على أن الحكاية هي المحكي]

اختلف شيوخنا فيه، فكان شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ يذهب إلى أنّ الحكاية هي المحكيّ، ويقول فيمن تلا كتاب الله تعالى: إنّ المسموع منه هو كلام الله في الحقيقة. وكذلك قوله فيمن حفظه أو كتبه، أنّ كلامه تعالى هو الموجود في الحقيقة، وكان يجوِّز على الكلام البقاء، ويجوّز وجوده في أماكن كثيرة لعينه.

ويقول: إنه يوجد مع الصوت مسموعًا، ويوجد مع الحفظ محفوظًا، ومع الكتابة مكتوبًا، وإنْ كان عينًا واحدة.

ويقول: إنه كالجسم الذي يصحّ وجوده في أماكن بغيره؛ لكذب الغير الذي به يوجد الجسم في الأماكن، لمّا تضادّ استحال كونه في وقتٍ واحد في الأماكن، وما يوجد معه الكلام في محالّ لا يتضادّ؛ لأن الصوت لا يضادّ الحفظ والكتابة، ولو تضادَّت لم يمتنع وجودها في محالٍّ متغايرة.

وكان يسوّي في هذا الباب بين كلام الله تعالى وبين كلام غيره في أن القارىء له يأتي بكلامه بعينه ويحفظه ويكتبه.

وكان يقول: إنّ الصوت قد يختلف، والحروف لا تختلف باختلاف المخارج؛ فعلمت أنّ الذي يختلف غير الذي لا يختلف، وكذلك القول في الكتابة والمكتوب.

وكان يعتمد في ذلك على أن القارىء لكلام غيره لو كان ذلك فِعله لأمكنه فِعل مثله؛ لأنّ كل مَنْ فعل شيئًا على قصد، وعَلِم أنه لا يتعذّر عليه فعل مثله، فكان يجب أن يُمكن قارىء كتاب الله ومُنشد شعر امرىء القيس أن يأتي بمثلهما، وكذلك إذا أنشد ذلك من كتاب، أو أنشده وهو حافظ له، فلو كان من فِعله لأمكنه فعل مثله. وتعذّر ذلك يبيّن أنه فِعْل غيره أوجده مع الصوت والكتابة والحفظ.

ويقول: لا خلاف بين الأُمّة أن الذي يُتلى في المحاريب هو كلامه جلّ وعزّ، فوجب القول بصحّته.

وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: الآية ٦] إلى غير ذلك، يدلّ أيضًا على ما قلناه.

ولولا أنّ ذلك كذلك لم يكن الذي تلاه رسول الله صلّى الله عليه [وسلّم] قرآنًا، ولا كلامًا له جلّ وعزّ في الحقيقة.

ويقول: قد ثبت أنّ القرآن ليس بقبيح، ولا يجوز كونه قبيحًا، وقراءة القرآن قد تقبُح من الجُنُب، فيجب أن تكون القراءة غير المقروء.

ويقول: لو كان ما يسمع من القارىء فِعله لكان قد أتى بمثل القرآن، وهذا يوجب ألّا يكون معجزًا، وألا يصحّ التحدّي به.

وكان يقول: إنّ الذي يعلم به أنّ الكلام لغيره هو ألّا يمكنه الابتداء به، فيكون كلامًا لمن ابتدأ به ولمن قصد أن يحكي كلامه.

ومتى كان ما يُورده يمكنه الابتداء به، فهو كلامه وفِعله.

[في بيان ردّ أبي هاشم الجبائي على أبي عليّ في موضوع المحكي]

قال شيخنا أبو هاشم: وهذا هو الذي كان يقوله أوّلًا، ثم رأى أن السبب من حقِّه إذا ولد سببًا ألا تتغيّر بالقصود والنيّات حاله، فإذا كان لو ابتدأ فقال لغيره: ﴿يَٰنُوحُ﴾ [هُود: الآية ٣٢] يكون فاعلًا لحروف، فيجب أن يكون هو وإنْ قصد إلى أن يحكي كلام غيره أن يكون فاعلًا له، فاعتقد لهذا أنه يوجد من فِعله حرف، ومن فِعل المحكيّ كلامُه حرف، وأنه قد وجد مع كلام الله كلامه. وهذا ينقض سائر ما اعتلّ به لقوله الأوّل؛ لأنه قد فعل مثل كلام الله على جهة الابتداء مع كلام الله، وإن تعذّر عليه فعل مثله في الفصاحة والبلاغة. وقد سمع منه عند التلاوة كلام الله وكلام له من جنسه. وهذا خلاف الإجماع أيضًا، لأنهم اتّفقوا أنّ كل ما سمع من التالي كلام الله، ولأنه قد قبح منه في حال الجنابة لو قرأ القرآن ما هو مثله، ولا يميّز بينه وبينه.

ولأنه قد أمكنه أن يأتي بمثل ما يحكيه، ولم يبطل التحدّي. فقد صحّ أن مذهبه الثاني ينقض كل ما اعتمده في القول الأوّل، وإذا بَطُل ذلك، وكان إنَّما بنى الثاني على الأوّل، فيجب إبطالهما جميعًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل القول بأنّ الكلام يبقى، وأنه يوجد في الأماكن، لأنه بنى ذلك على ما بيّنّا بطلانه.

على أنّ الذي اعتمده من أن مَنْ فعل شيئًا يأتي منه فعل مثله فغلط؛ وذلك أن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء، وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الابتداء.

اعتبر ذلك بالفصاحة والصناعة وغيرهما؛ لأن من نسيج الدِّيباج قد ينسجه بأمر غيره وتعليمه، ولا يتمكّن من فعل مثله، وكذلك الثاني. وإنما يجب ما قاله فيما يفعله على جهة الابتداء من الأُمور التي تحتاج إلى علمٍ وقصد، فيجب ألّا يصح تعلّقه به.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب ألّا يكون المتكلّم منّا فاعلًا للكلام بالعربية؛ لأنه محتذى على كلام العرب، ولولا تقدّم ذلك ومعرفته به لما أمكنه أن يأتي به منظومًا. ولا اعتبار في هذا الباب بالحروف، كما لا اعتبار عنده بذلك في قراءة القرآن، فكان يجب فيمن لا يمكنه أن يخبر عن الأشياء على وجه الصّدق إلا بعد العلم ألّا يكون الخبر من فِعله، وإنْ كان ذلك من فِعله، وإنْ لم يمكنه إيراده على هذا الوجه على طريق الابتداء، وكذلك القول في قراءة القرآن.

وقد تُنْقط للصبيّ الحروف فيأتي بالكتابة على وجه الاحتذاء، فتكون فِعْلَه، وإن لم يمكنه فِعل مثله ابتداءً.

[في بيان أن الأخذ بالدليل العقلي أولى من الأخذ بالإجماع]

وأمّا تعلّقه بالإجماع(١) وقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: الآية ٦]، فليس فيه أكثر من أن يسمع من القارىء كلام الله، وذلك مما نقول

(١) الإجماع: من أجْمَع يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم أجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حجِّيَّته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

به؛ لأن الأصل في قولنا: إنه كلام فلان، وإنْ كان هو، أنه فعله وأحدثه، فقد صار بالتعارف مستعملًا فيما يُورد على سبيل الحِكاية.

ولسنا نقول في ذلك: إنه اتّساع، بل هو حقيقة، ولا نجد أحدًا يقول: إن منشد قصيدة امرىء القيس لم يأتِ بقصيدته، ولا ما أورده كلام امرىء القيس، بل نقول ذلك فيه في الحقيقة، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

ولو صحّ أن ذلك توسّع ومجاز كان لا يمتنع أن نعدل عن ظاهر ما اتّفقت الأُمّة عليه، وورد كتاب الله جلّ وعزّ به، إلى ما ذكرناه من الدّليل العقلي الذي بيَّنته. فقد صحّ أن التعلّق بذلك أيضًا لا يصحّ.

وأمّا قوله: إنه لو كان من فعل القارىء لما صحّ التحدّي به، ولخرج عن كونه معجزًا، فليس كذلك؛ لأن الوجه الذي عليه وقع التحدّي ليس أنه لا يمكن الحاكي أن يفعل مثله، وإنما تحدّاهم بأن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته على جهة الابتداء.

وعلى هذه الطريقة كانت العرب يتحدّى بعضها بعضًا في الشِّعر والخُطب؛ لأن كل واحد كان يمكنه أن يأتي بنفس ما قاله صاحبه على جهة الاحتذاء، فعُلِم أنَّ مقصدهم ما قدَّمناه.

ومعلومٌ من حال القارىء بكلام الله، أنه وإنْ كان فاعلًا لمثله أنه لا يمكنه أن يأتي بمثله في فصاحته وبلاغته على جهة الابتداء، فقد وقع التحدّي موقعه وظهر صحة الاستدلال به على النبوّة على هذا القول.

وإنما يقال: إنّ القرآن حسن ليس بقبيح، يعني بذلك أن نفس ما أنزله تعالى على رسوله صلّى الله عليه وآله بهذه الصفة، ولا يمتنع مع ذلك أن يختلف التعبّد بتلاوته، فتقبُح تلاوته في بعض الأحوال، ولا يكون ذلك ناقضًا لما قلناه أوّلًا؛ لأن مثل الحسن قد يقبُح في بعض الأوقات.

فقد صحّ بهذه الجملة أنّ ما اعتمد عليه الشيوخ رحمهم الله ـ أبو الهذيل، وأبو عليّ، ومَنْ تَبِعَهما ـ لا يصحّ. وإذا بَطُل ذلك بَطُل القول ببقاء الكلام وصحة وجوده في أماكن.

[في بيان رأي أبي هاشم الجبائي في المسألة]

فأمّا الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وكان يذهب إليه الجعفران[١] ومَنْ تبعهما، وبه يقول أبو جعفر الإسكافي[٢]، فهو إن القارىء لا يسمع منه إلّا ما فعله، والقراءة هي المقروء، والكلام هو الصوت الواقع على وجه. وكذلك القول فيمن يُنشد بعض شعر امرىء القيس، ويُحيل وجود الكلام في أماكن؛ لأنه الصوت، فأمّا الكتابة، فعنده أنها أمارة للكلام.

فأمّا أن تكون كلامًا في الحقيقة فمحال، وكذلك الحفظ إنما هو العلم بكيفيّة الكلام ونظمه، فلذلك يتمكّن من أن يأتي بما حفظه، وأن يقرأ المكتوب إذا كان عالِمًا بالمواضعة، ويقول في الكلام: إنه لا يبقى كالإرادة.

[في ذكر أدلة أبي هاشم على أن الصوت هو الكلام]

والذي استدلّ به على ذلك أدلّة، أوّلها:

أنه قد ثبت أن الكلام هو الصوت في الحقيقة إذا وقع على بعض الوجوه، ولذلك يستحيل أن يأتي بأصواتٍ مقطّعة ضربًا من التقطيع والنظام، فلا تكون كلامًا، أو تكون كلامًا وإنْ لم تكن أصواتًا مقطّعة. ولو كان الكلام غيره كان لا يمتنع وجوده على بعض الوجوه. مع عدم الأصوات المقطّعة، أو وجودها على بعض الوجوه مع عدم الكلام؛ لأن ذلك واجب في كل معنيَيْن غيرَيْن، وإلّا أدّى إلى ألّا يكون بين الغيرين والشيء الواحد فصل. فإذا ثبت بذلك أنه الصوت بعينه لم يصحّ سائر ما بنوه عليه في الكتابة والحفظ.

---

(١) هما: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر.

(٢) محمد بن عبد الله، من متكلِّمي المعتزلة وأحد أئمتهم. تُنسَب إليه الطائفة «الإسكافية» منهم. وهو بغدادي، أصله من سمرقند. له كتاب «نقض العثمانية». توفي سنة ٨٥٤ م. نشر له مؤخرًا كتاب «المعيار والموازنة»، تحقيق الشيخ محمد باقر المحمودي. (خطط المقريزي ٢/٣٤٦؛ لسان الميزان ٥/٢٢١).

فإن قال: إني أفصل بين الأمرين بأن طِيب الصوت وصفاء الحنجرة يتبيّن في الصوت دون الكلام، فعلمت أن أحدهما غير الآخر.

قيل له: إن نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصًا يُوصف بالصفاء والطِّيب، لا أنّ ذلك يرجع إلى الصوت دون الحروف. وكما يقال: إنّ صوته طيب، فقد يقال: إنّ كلامه رقيق، وإنه غليظ الكلام. ولا اعتبار في ذلك بالأقوال، وإنما يعتبر المعاني. وقد عَلِمْنا أنّ من جهة المعنى لا يختلف حكم الحروف والصوت في هذه القضية.

فإن قال: إن الأصوات جنسٌ واحد، والحروف تختلف فيجب تغايرهما.

قيل له: إنّ قولك في الأصوات إنها جنسٌ واحد في أنه متنازع فيه مثل هذه المسألة، فكيف يمكنك أن تعوّل عليه، وحكم الأصوات والحروف في الاختلاف سواء؟ فالتعلق بذلك لا يصح؛ لأن عند شيخنا أبي هاشم الصوتان يتماثلان ويتضادّان كالحرفين؛ لأنهما هما لا شيء غيرهما، فحكم أحدهما في الاختلاف حكم الآخر. وقد ألحق الأصوات في أن مختلفها متضادّ بالألوان من حيث أُدركا بحاسّةٍ واحدة، ومن حقّهما أن يحلّا المحلّ. وذلك يُبطل ما اعترض به السائل.

فإن قال: إنّ الحروف تتحرّك وتسكن دون الأصوات، فيجب كونها غيرًا لها.

قيل له: الحال فيهما سواء، ومتى قيل: إن الدّال متحرّكة، فإنما المراد به أن هذا الصوت الذي إذا وقع على وجهٍ مخصوص يسمّى دالًا قد يتحرّك. وقولنا: إنه متحرّك ليس بحقيقة، والمراد به أنه وقع على خلاف الوجه الذي يقع عليه إذا كان ساكنًا، أو حصل فيه زيادة لا تحصل في السَّاكن، والصوت والحروف في ذلك سواء.

وإنْ كان أهل العربية ربما خصُّوا الحروف بأن يقولوا فيها: إنها تتحرّك، وأن الحركات تتعاورها، ولا اعتبار بالعبارات في هذا الباب.

[في إثبات أن الكلام هو الصوت وهو مُغاير للكتابة]

وثانيها: أن الكلام مُدْرَك بحاسّة السمع، ولو كان غير الصوت، ويوجد مكتوبًا ومحفوظًا، لوجب أن يُدْرَك بحاسة السمع في الوجوه كلّها. وقد عَلِمنا فساد ذلك.

وليس له أن يقول: إنّ المُدْرَك هو الصوت فقط؛ لأن المُدرك يفصل بين الحرفين كفصله بين الأصوات المختلفة، وكفصله من جهة الرؤية بين الألوان المختلفة. وإذا فصل بينهما على طريقةٍ واحدة عند ارتفاع الموانع، فيجب كونها مدركة كالصوت، وذلك يُبطل ما قاله.

فإن قال: إنّ الكلام يُسْمَع بشرط أن يفارق الصوت، ولذلك لا يُسْمَع بعينه مكتوبًا ومحفوظًا.

قيل له: إنّ إدراك الشيء يتناوله على ما هو عليه لنفسه، فلا يصح أن تشرط فيه مقارنة غيره له.

ولا فرق بين مَنْ قال ذلك وبين مَن قال: إن الجوهر مُدْرَك بشرط مقارنة اللّون، أو اللون بشرط حلوله في الجوهر. وإنّما نقول: إنّ المُدْرَك لا يُدْرَك إلا بشرط أن يكون موجودًا؛ لأن عدمه يمنع من إدراكه من حيث يُخرجه عن الحال التي لاختصاصه بها يُدْرَك.

وليس كذلك حال مع ما يقارنه؛ لأن مقارنته له وفقد مقارنته سواء، في أن ما هو عليه في نفسه لا يتغيّر. وهذا يُبطل وجود الكلام مع الكتابة والحفظ، وبطلان ذلك يقتضي صحة ما قلناه.

وثالثها: أن السّبب قد ثبت أنه يولد المسبّب لما هو عليه من حاله، ولا تتغيّر حاله في أصل التَّوليد وكيفيته بالقصد والاختيار والعلم، ولو تغيّر حاله بالقصود لخرج من كونه سببًا موجبًا، ولصحّ بعد وقوع السبب الأمر به والنهي عنه، كما يصحّ قبله. فإذا ثبت ذلك وعُلِم أنّ من تكلَّم ابتداء بقوله: ﴿بِسۡمِ

ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفَاتِحَة: الآيتان ١، ٢] مفترقًا أو مجتمعًا، فما يُسْمَع منه هو فعله وكلامه، فكذلك إذا قصد به حكاية كلام الله جلّ وعزّ.

وليس له أن يقول: إنه قد وجد عند الحكاية كلامه وكلام الله تعالى؛ لأنّا نعلم أنّ حال ما نسمعه منه، وقد قصد الحكاية، كحاله ولِما قصد. وقد عَلِمْنا أن قدر ما يوجد من ذلك يوجد بحسب قدره ولا يتغيّر بالقصد، فكيف يصحّ ما قاله؟ وإذا صح ذلك في المسموع وجب مثله في الكتابة والحفظ، أن يكون حكم ما يأتي منه من ذلك على جهة الابتداء والحكاية واحد [اً]، ويجب كون الكتابة أمارة والحفظ علمًا مخصوصًا.

[في بيان أن الكتابة أمارة على الكلام وليست كلامًا]

ورابعها: أنّ مثل السبب يجب أن يولد مثل المسبّب إذا وقعا على طريقة واحدة. ولا يجوز أن يولد الشيء بالقصد وضدّه إذا قارنه قصدٌ آخر؛ فلو كان مع الكتابة كلام لوجب في المبتدىء بالكتابة متى فعل مثل سبب الزّاي ألا يصح وجود الراء وقد عَلِمْنا أن سببها سواء؟ وأنه يوجد به الزاي وإن قصد إليه، والراء إن قصد إليه الزاي!! ويوجد بالخطّ الجليل الميم بالسبب الذي يوجد به الضاد بالخط الدقيق. وكل ذلك الواو والنون، وكلّ ذلك يُبطل بأنّ مع الكتابة كلامًا، ويوجب كونها أمارة، وكذلك من عرف كيفية المواضعة عليها أمكنه أن يقرأ، ومَنْ لم يعرف ذلك لم تمكنه القراءة على وجه؛ لأنّ ذلك هو الواجب في الأمارات الدالّة على الشيء، ولذلك تختلف الكتابات بحسب المواضعات.

وخامسها: أنّ الأسباب الكثيرة لا يجوز أن تولّد مسبّبًا واحدًا؛ كما أن القُدَر الكثيرة لا يجوز أن نفعل بها مقدورًا واحدًا، فإذا صح ذلك، فلو وجد مع الكتابة كلام، وقد عَلِمنا أن الراء معنًى واحد، لم يخلُ من أن يوجد مع أوّل ما يفعله الكاتب من أجزاء صورة الراء وآخره أو مع جميعه، فإنْ كان أوله يولد فيجب أن يحصل الراء عند أول نقطة، وأن يمكن أن يقرأ منه الراء، وألّا يحتاج إلى ما بعده من الصورة.

وكذلك إن قال: إنه يتولد عند آخره، فإن قال: يتولّد عن الجميع، فهذا يوجب ما قدَّمناه من الأصل الفاسد.

وإنْ قال: إنّ الأوّل والآخر يولد بشرط وجود ما بعده، فهذا لا يصح في الأسباب؛ لأن وجود أمثال السبب من قبل أو بعد لا يُوجب كون السّبب مولدًا. وإنْ قال: إنّ أوّله يولد ويوجد معه، لكنه لا بدّ من وجود ما بعده ليكون أمارة.

قيل له: فهلّا جاز كونه في الأصل أمارة، وأن يمكن القراءة منه على هذا الوجه؟ وهلا تبيَّنت فيما فزعت إليه فساد القول بأنّ مع الكتابة كلامًا؟

[في فساد مَقولة أن الكتابة تولِّد الكلام]

وسادسها: أن الكتابة لو حصل معها كلام لوجب أن تكون حادثة ليكون الكلام متولّدًا عنها من عله إذا كُتِب ابتداءً، ويكون من فعل غيره إذا أورده على جهة الاحتذاء. وقد عَلِمنا أنّ ألواح القبور وما يجري مجراها مما ينحت منه الحشو وتبقى منه الحروف على ما كان وقع ذلك؛ فسبيله سبيل الحروف الحادثة في الكتابة، في أنه يقرأ منه ويتمكّن معه من ذلك، فيجب أن يكون معه كلام. وهذا لا يصح؛ لأنه ليس هناك أمرٌ حادث. أو إن لم يكن معه كلام، وكان أمارة على الكلام وجب مثله في كل كتابة؛ لأن سائر ما يعتلّ به في الكتابة قائمٌ فيه، فإذا وجب كون ذلك أمارة، فكذلك القول في ذاك.

وقد قال: كان يجب متى سوّد من اللَّوح مقدار ما يكون الباقي من بياضه على صورة الكتابة أن يكون قد فعل كتابة. وقد عُلِم بطلان ذلك؛ لأن الكتابة منه ليست حادثة.

وقد قال: كان يجب إذا اسودّ اللوح أن تكون الكتابة قد حصلت؛ لأنه قد فعل في أثناء ذلك ما لو انفرد لكان كتابة. وكان يجب أن يكون كل إنسان يُحْسن الكتابة لتمكّنه من تسويد اللَّوح، وكان لا يكون بأن يكون بعض الكتابة

أوْلى من بعض؛ لأن في أثناء التسويد قد يمكن كل كلام بقدر، وهذا مما لا يرجع علينا؛ لأن الكتابة إذا كانت أمارة لم يمتنع أن تكون الزيادة فيها في أنه تخرجها من أن تكون أمارة كالنقصان، ولا يصح ذلك لهم. فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قاله.

وهذا مما لو ارتكبه ـ وقال إنه إنما لم يمكن أن يقرأ لأنه التبس بغيره، كما لا يفيد الكلام إذا قاربه أصوات سواه. وإنما يتمكن كل أحد من فعله، لأنه يجري مجرى جنس الفعل؛ كما نقوله في الكتابة ـ لم يمكن بيان خلافه، إلّا بالرجوع إلى ما لو ابتدأ به لكان دلالة.

وقد قال أيضًا: لو كانت الحروف متولّدة عن تحريك سنّ القلم، واعتماده على اللَّوح أو الروق لوجب، وإن لم يحصل هناك ما يؤثّر فيه من حبر ومِداد، أن يحصل فيه كتابة. فكان ذلك يؤدّي إلى أن في اللَّوح صورة مكتوبة إذا حرّك سنّ القلم عليه على الوجه الذي لو حرَّكه مع المِداد لحصلت مكتوبة.

وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا المذهب.

وهذا أيضًا ممّا إذا ارتكبه لم يمكن بيان بطلانه إلّا بالرجوع إلى أمرٍ سواه؛ لأنه له أن يقول: إنّ هناك كتابة لكنها غير ظاهرة لنا، كما يقول: إن الكتابة قد تبلغ في الخفاء مبلغ ما لا نشاهده، وإنْ شاهدته الملائكة.

ويبعد أن يقول: إن المكتوب في أجزاء الحبر يحصل دون اللَّوح، وإنْ كان لو قاله لاحتيج في بيان فساده إلى أمرٍ آخر.

ويُمكن أن يلزم عليه مثل ما ذكره في اللَّوح بأنْ يقال: كان يجب إذا حصل هناك جسم سواه من ماء، وهو أن تحصل هناك كتابة، وإذا كان في صفيحة أدنى لين أن يحصل فيه ذلك.

[في أن الكتابة ليست بكلام في الحقيقة]

وسابعها: أنّ الكتابة لو كان معها كلام لوجب ألّا يحصل مفيدًا إلّا على الحدّ الذي يحصل مع الصوت، وقد عَلِمنا أنه لا يفيد ذلك دون أن يكون مرتّبًا

في الحدوث على وجهٍ مخصوص، حتى تكون «الميم» من «بسم» مؤخّرًا عن السين، والسين عن الباء، وقد عَلِمْنا أنّ الأمر في الكتابة بخلافه؛ لأنه لو كتبه معكوسًا لأفاد عند القارىء مثل ما يفيده إذا كتبه مرتّبًا.

وكذلك لو وضع الرّسم على الجسم الليّن لحدثت الكتابة في وقتٍ واحد، ومع ذلك يفيد ويقرأ، على حدٍّ ما يفيده ما حدث على ترتيب الحروف المسموعة، وكل ذلك يبيّن أنه أمارة للكلام، فعلى أيِّ وجه وُجِد أمكن أن يعلم به ما هو أمارة عليه، وأنه ليس بكلامٍ في الحقيقة

[في بيان أن الكلام هو الصوت وليس الكتابة]

وثامنها: أنّ الكلام المسموع منّا يحتاج إلى بنية مخصوصة، كما يحتاج إلى محلّ. وكل حرف منه يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر، ولذلك يتعذّر على الألثغ والتمتام بعض الحروف دون بعض، ولذلك انقسمت الحروف على مخارج مختلفة؛ ففيه ما هو من حروف الحلق، وفيه ما هو من حروف الشفة. فإذ صحّ ذلك، فلو وجد الكلام مكتوبًا مع الكتاب لاحتاجت الحروف المختلفة منه إلى أبنية مختلفة، كهو إذا كان مسموعًا. وقد وجدنا الأمر خلافه؛ لأنّ ما تحتاج إليه الراء مثل ما تحتاج إليه الزاي، وكذلك الصاد والضادّ، والسين والشين. وكان يجب ألّا يحتاج منه الحرف إلى بنية مختلفة. وقد عَلِمْنا أنّ الراء في كتابة قد تكون محتاجة إلى خلاف ما تحتاج إليه في كتابةٍ أخرى، ولذلك تختلف صِيَغ الكتابات، وكل ذلك يبيّن أن الكتابة أمارة للكلام. فأمّا أن يوجد بها الكلام، فلا.

ولهذا يصحّ من كل أحد أن يواضع صاحبه على ترجمة في الكتابة يجعلها أمارة لما يريد تعريفه، ولو كان ذلك كلامًا لوجب إذا واضع صاحبه على أنه إذا وضع مدرة فإنه يريد منه أن يجيئه، وإذا وضع حجرًا فإنه يريد منه الانصراف، وإذا وضع خرقة فإنه يريد منه القعود، أن يكون وضعه لهذه الأُمور كالكتابة في أن معه كلامًا. ويجب على هذا القول أن يكون مع الإشارة كلام؛ لأنها في بابها قد تزيد على الكتابة، وقد تفيد ما تفيده.

فإذا بَطُل كل ذلك عُلِم أن الكتابة لا يضامها كلام البتّة، وأنّ الكلام هو الصوت المقطّع على ما بيّنّاه.

وتاسعها: أن الحاكي لكلام غيره لو كان يوجب كلام ذلك الغير مع صوته لوجب إذا تكلّم بكلامٍ منثور أو منظوم، وقد تكلّم به نفسان، ألّا يكون بأن يكون الذي يوجد عندً حكايته كلام أحدهما بأوْلى من أن يكون كلام الآخر. وهذا يوجب أن يكون المسموع عند قصده إلى حكايته أقوى منه إذا قصد إلى حكاية واحدة، وأقوى منه إذا ابتدأه ولم يقصد إلى الحكاية البتّة، ويجب إذا لم يقدر إلّا على أن يفعل حرفًا واحدًا ألّا يمكنه أن يقصد حكايتهما جميعًا، ويجب إذا لم يقصد حكايتهما ألّا تكون حكاية لهما بأوْلى من أن تكون حكاية لأحدهما، ولا لواحد منهما بأوْلى من أن تكون حكايةٍ للآخر.

ويقال لهم: خبّرونا لو لقنّا صبيًّا لا يمكنه أن يجمع بين الكلمتين بالعربية قول امرىء القيس وطرفة:

وُقوفًا بها صَحْبي عليّ مطيّهم يقولُون لا تَهْلِك أسًى وتجمّل[1]

ولم نعرفه أنه لهما أو لأحدهما، فنلقنه ونسمع منه، لِمَنْ كان يكون؟ أللصبيّ؟ أو للملقن؟ أو للشاعرين؟

فإن قال: إنه يكون لهما تجاهَلَ، لجعله الشيء الواحد مفعولًا لاثنين.

وإنْ قال: يكون لأحد الشاعرين، لم يكن هو أوْلى من الآخر.

وإن قال: هو الذي قصد الملقن إلى أن يلقنه شعره.

قيل له: أليس يقدر أن يقصد إلى أن هذا الشعر من قِبله أو من قِبَل غير قائليه، فلا بدّ من نعم. فيقال له: فيجب ألّا يكون شعرًا لأحدهما؛ لأنه لم يقصد الملقن إلى ذلك، بل يكون شعرًا له. وألزمهم إذا كان الملقن ممّن يقول

(١) رواية «وتجمّل» هي لامرىء القيس. أما بيت طرفة بن العبد فالرواية فيه: «فتجلّد».

بالفعل الواحد من فاعلين، وقصد في حال تلقينه الصبي إلى هذا المعنى، أن يكون المسموع من الصبيّ كلامًا لهما.

فإن قال: نعم. تجاهل.

وإن قال: إنه كلام أحدهما، لم تكن له على التخصّص دلالة.

وألزمهم إن جاز أن يتغيّر ما يسمع من الصبي بقصد غيره أن يكون لو قصد الصبي إلى رواية قول امرىء القيس، وقصد الملقن إلى أن يلقنه قول طرفة، أن يكون قول طرفة، وأن يكون لو مات الملقّن واجتهد الصبيّ أن يأتي بكلام امرىء القيس ألّا يمكنه.

وإنْ قال: المُعتبر بقصد الصبي.

قيل له: فإن لم يكن له قصد ولا عرف شعرًا البتّة ما كان يكون سبيل ما سمع منه، ولأيّ شاعرٍ يكون؟

[في إثبات بُطلان مَقولة أن الكتابة تولِّد الكلام]

وعاشرها: أنه كان يجب ألّا يكون لله تعالى كلامٌ في الحقيقة؛ لأنه تكلّم بما قد تكلّم به أهل اللغة، وألّا يكون للواحد منّا كلام البتّة لهذه العلّة.

ولا يمكنه أن يعتبر في باب الحكاية بالجملة دون الكلمات، فليس له أن يقول: إنّ جملته ليست لواحدٍ من العرب؛ لأن جملته إذا كان لجميعهم صحّ ذلك فيه. ولا يمكنه أن يقول: إذا لم يقصد حكاية كلامهم لم يجب ما ألزمتمونيه؛ لأن ذلك يُوجب في الصبي إذا قرأ القرآن ولم يقصد حكاية كلام الله ألّا يكون حاكيًا.

فإنْ قال: لا يكون حاكيًا، فقد نقض سائر ما اعتمد عليه، وإذا جعله حاكيًا بلا قصد فقد لزمه ما ألزمناه.

وقد يقال: لو كان الكلام يبقى لوجب إذا ابْتُدىء مكتوبًا وبقي أن يبقى، وإن ابْتُدِىء مسموعًا كُتِب بعد ذلك؛ لأن جنسه إذا كان مما تجوز عليه البقاء،

وكان إذا ابْتُدِىء مكتوبًا ثم قُرِىء ونقصت القراءة لا يُوجب ذلك فناء المكتوب، بل يكون موجودًا على حاله. وكذلك لو ابْتُدِىء مسموعًا ثم بقي الصوت وكُتِب بعد ذلك ألّا يجب فناؤه. فكان يجب أن يبقى الكلام ابتداءًا مسموعًا أو مكتوبًا.

على أنّا قد عَلِمْنا أنّ مَنْ لم يعرف العربية ألبَتَّة يمكنه أن يأتي بجنس الكلام، وإن لم يأتِ بالجملة المفيدة على الوجه الذي يأتي به العارف باللغة. فإذا صحّ ذلك، وكان إذا عرف اللغة، أو حكى كلام قائل لا يتغيّر حاله فيما يفعله وفيما يسمع منه، فلو جاز أنْ يقال والحال هذه: إنّ هناك معنًى قد وُجِد مع فعله مِنْ فِعْل غيره لجاز مثله في سائر الأفعال، حتى إذا حاكى حركات غيره ومَشْيَ غيره، فيجب أن توجد حركات ذلك الغير ومَشْيه معه، وكذلك في كل فعل يحتذي فيه الواحد منّا على فِعْل غيره، وإذا بَطُل ذلك بَطُل مثله في حكاية الكلام.

ولا فَصْل بين هذا القول وبين مَنْ قال: إنّ الكلام معنًى في النفس، وأنّ ما سُمِع ليس هو بكلام وإنّما هو عبارة عنه. وهذا مما قد بيّنّا فساده، وأنه طريق لفتح باب الجَهالات، فيجب القضاء بفساده.

[في بيان توضيح وتأويل بعض المُسَلَّمات القرآنية]

فإن قيل: أليس قد ثبت أنَّ كلامه تعالى في اللَّوح المحفوظ، فكيف يصح إنكاركم لذلك؟

قيل له: إنه تعالى يفعل كلامًا في الابتداء تسمعه الملائكة ثم تكتبه في اللَّوح، فيقال على جهة المجاز: إنه يكتبه في اللَّوح. كما قيل: إنّ عِلْم الشافعي[1] في هذا الكتاب.

---

(١) الشافعي ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ: هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنَّة، وُلِد في غزة، ومن تصانيفه: كتاب «الأُم» في الفقه، «المسند» في الحديث، «أحكام القرآن، السنن، الرسالة». توفي سنة ٨٢٠ م.=

وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ [البروج: الآيتان ٢١، ٢٢] معناه الأمارة عليه في اللَّوح؛ كما يقال: القرآن في صدر فلان، معناه: أنّ العلم به في صدر فلان، فإذا جاز أن يقال الشيطان: ﴿يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: الآية ٥] من حيث حصل العلم بوسوسته في الصدور، فكذلك لا يمتنع ما قلناه. وإذا جاز أن يحكي جلّ وعزّ فيقول: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٤﴾ [الأعراف: الآية ١٠٤]، ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: الآية ٣٨]، وإن كان قولهم بالعبرانية، لما أخبر عمّا تكلَّموا به، فكيف لا يصح أن يقال: إنّ القرآن في اللَّوح المحفوظ، وأنّ ما يتلوه فلان هو كلام الله عزّ وجلّ ويُراد به ما ذكرناه، ولا يجب إذا قلنا إنّ الحاكي قد فعل كلامًا أن يكون أمرًا بما كان من ذلك أمرًا؛ لأن الأمر والخبر إنما يحصلان كذلك بالقصد والإرادة، فإذا لم يقصد الحاكي ذلك لم يجب كونه كلامه أمرًا؟

فإن قيل: خبّرونا لو أن إنسانًا قرأ شتيمة بعض الناس مِنْ كتاب، مَنْ يكون الشاتم، هو أمْ الكاتب؟

فإن قلتم: هو، لم يصح. وإن قلتم: الذي ابتدأ بالكتابة، فقد جعلتم مع الكتابة كلامًا.

قيل له: إن مثل الخبر قد يوجد ولا يكون خبرًا، فالقارىء من كتاب غيره الشتم إذا لم يقصد لا يكون مُخبرًا، ولا يجب كونه مذمومًا. وإن ذمّ عليه إذا كان قبيحًا من حيث يتؤذّى المشتوم أو غيره بإظهاره، ويقول: إنّ الكاتب هو الشاتم، بمعنى أنه قد فعل ما إذا حكى كان شتيمة، وفعل أمارة الشتيمة.

[في بيان الأمثلة على أن الكلام غير الكتابة]

على أن ذلك يرجع عليهم في النقش على الساجة إذا نحت منها ما يبقى لأجله ما هو شكل الحروف؛ لأنه ليس هناك أمرٌ حادث؛ فمتى قالوا: إنه من

= (تذكرة الحفاظ ١/ ٣٢٩؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٥؛ الوفيات ١/ ٤٤٧؛ غاية النهاية ٢/ ٩٥؛ صفة الصفوة ٢/ ١٤٠؛ طبقات الشافعية ١/ ١٨٥).

حيث فعل أمارة الشتم والهجاء قيل فيه: إنه شاتم بالتعارف وذمّ عليه، فكذلك ما قلناه.

ولو قال زيد لعمرو: إذا وضعت هذا الحجر، فإني مريد أن أخبرك بأنّ خالدًا قد فسق؛ فوضعه الحجر يقوم مقام هذا القول.

ويقال مجازًا: إنه أخبرني بفِسق خالد، كما يقال: إذا كتب بذلك، ولم يوجب كون ذلك كلامًا.

فأمّا قولهم: إنّ ذلك لو كان كلامًا للحاكي لوجب أن يتمكّن من فعل مثله. فقد بيّنّا سقوطه، فإنّ الذي ينفصل به ما يصح أن يفعل مثله مما لا يصح ذلك فيه هو أنّ ما يمكن من فعله على جهة الاحتذاء على الطريقة التي احتذاه فيها فقط، فيجب ألّا يمكنه فعل مثله، وما أمكنه التصرّف فيه على جهة الابتداء، ولم يقف ما يصح أن يفعله على طريقةٍ واحدة؛ فيجب أن يُمكنه فعل مثله. قود كشفنا ذلك بالساجة وغيرها.

وأمّا قولهم: إن ذلك يمنع من التحدّي به والتقريع. فقد بيّنا بُعْده، وأن التحدّي إنما وقع أن يأتوا بمثله في فصاحته وبلاغته من غير أن يأتوا به على سبيل الحكاية؛ لأن إتيانه على هذا الوجه لا يتعذّر على كلٍّ أحد. وكذلك كانت عادة العرب فيما تتبارى فيه من الشِّعر والخُطَب.

يبيّن ذلك أن الإتيان بمثله في فصاحته وبلاغته يحتاج إلى علوم لا يحتاج إليها الحاكي؛ لأنه يجب كونه عالمًا بالحروف ونظمها على وجه تتألّف منها الكلمات، وضمّ الكلمات على وجوه تكون فصيحة بليغة. وكل ذلك ممّا لا يحتاج إليه الحاكي. ولذلك يتلقّن الصبي الحروف والكلمات ولا يتمكّن من الفصاحة. وكذلك القول في الأعجميّ الأُمّيّ.

فإذا صحّ ذلك لم يجب، إذا أمكن الحاكي أن يفعل مثل كلام المحكيّ، أن يمكنه أن يأتي بمثله على الوجه الذي وقع عليه التحدّي والتقريع. والواحد منّا يمكنه أن يأتي بالحروف ويقدر على جنسها ولا يمكنه أن ينظمها شعرًا، وإن

أمكنه أن يحكي الشعر. وكل ذلك يبيّن أنَّ التحدّي يصح على قولنا، وأن صحته على قولنا أبْيَن.

وقد ألزمناهم القول بألّا يكون القرآن كلامًا لله أصلًا، وهذا بأن يبطل معنى التحدّي أوْلى.

[في بيان أن الحفظ غير الكلام]

واعلم أن الحفظ هو العِلم بكيفية وصف الكلام وترتيبه، يبيّن ذلك أنّ مَنْ عَلِم ذلك حصل حافظًا، ومن لم يعلمه لم يحصل حافظًا. وإنما سمّي حفظًا لأنه يمكنه مع ذلك أداءُ ما عَلِمه على الوجه الذي عَلِمَه، ولذلك لا يسمّى العلم بالأشخاص وما شاكلها حفظًا، لما لم يصح هذا المعنى فيه. وإنّما يمكنه أداءُ المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمه. ولذلك قلنا: إنّ إثبات كلام مع الحفظ لا وجه له؛ لأنّ العلم إذا انفرد وآلات الكلام سليمة يمكنه أن يأتي بالكلام. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يمكنه ذلك، وإنْ لم يحصل في قلبه كلام، وأن يبطل لذلك ما قالوه.

وكذلك إذا علم الإنسان الأمارة التي جُعِلت كتابة وكيفيّة المواضعة عليها أمكنه أن يقرأ منه الكلام إذا كانت الآلة سليمة، وإنْ لم يكن هناك كلام، فكيف يصحّ مع ذلك إثبات كلام له؟

فإنْ قال: فعلى أيِّ وجه يحصل الإنسان عندكم حاكيًا لكلام غيره؟

قيل له: لا يجوز كونه حاكيًا إلّا وهو قاصد إلى أن يحتذي على كلامه؛ لأنه إنْ لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكيًا لكلامه أوْلى من أن يكون حاكيًا لكلام غيره.

وقد يُوصف بأنه حاكٍ، إذا كان الذي يقرؤه قد اشتهر كونه كلامًا لبعض المتكلّمين، فيُوصف كل مَنْ قرأه بأنه حاكٍ لكلامه.

وقد يقال: إنه حاكٍ لكلام غيره متى أتى بمعنى كلامه، وإنْ لم يأتِ باللّفظ على الوجه الذي أوْرده. ويقال أيضًا إنه قول غيره، وكل ذلك توسّع لمّا

أدّى الثاني معنى الأوّل، فصار كأنه هو، وجرى عليه اسمه، وإلّا فالظاهر من الحكاية أنه يُراعى فيها الحروف دون غيرها؛ فمتى أتى الحاكي بمثل الحروف التي أتى بها الأوّل على ذلك الترتيب والنظام، فإنه يكون حاكيًا، وإلْا لم يكن حاكيًا لكلامه، وإنْ جاز أنْ يوصف بأنه حكى معنى كلامه.

[في بيان رأي أبي هاشم في المسألة]

وقد قال شيخنا أبو هاشم: مَنْ أتى بمثل كلام مَنْ حكى كلامه، وزاد على ذلك شيئًا من تنوين وغيره، لم يخرج من أن يكون حاكيًا لكلامه، كما لا يخرج من ذلك إذا وصل الحكاية بكلامٍ آخر، وإنْ كان المحكيُّ ذلك عنه لم يَصِلْهُ به.

فأما إذا غيَّر حركات الحروف بأن يسكن الدال من زيد، وكانت في كلام المحكيّ عنه متحركة برفعٍ أو نصب أو جرّ، فإنه لا يكون حاكيًا لكلامه؛ لأنّ الحرف السَّاكن غير الحرف المتحرّك، لأنه لا يجوز أن يتحرّك بمعنى غيره، لاستحالة حلول الأعراض فيه. ولذلك يحتاج في المتحرّك إلى أن يضمّ شفتيه ولا يحتاج في الساكن إلى ذلك، وهذا لا يكون إلّا وقد اختلف مخرجهما، وذلك يوجب تغايرهما. وكذلك القول في الحرف المفتوح: إنه غير المضموم.

قال: وقد يمكن أن يكون إنما يأتي في حال الضمّ بمعنًى واحد، ويمكن أن يأتي بالساكن ثم يأتي بالحرف المضموم، ولأن يكون يأتي بحرفين هو أقرب، ولا يجب أن يكون ذلك مدغمًا؛ لأن الإدغام يلحق الحرفين إذا وُجِدا على بعض الجهات.

وأما الحرف الثقيل، فهو حرفان متواليان من جنسٍ واحد، وإنما يدغم الحرفان بألّا يحتاج في توليد أحدهما من تحريك لسانه إلا إلى مثل ما احتاج إليه في الآخر، فأما إذا اختلف السببان فلا يجب ذلك فيه.

وأما النَّغم، فهي نفس الحروف، ويكون من بعض الناس أحسن لصفاء مخارجه.

والحرف المُستحسن غير الذي لا يستحسن، وإنْ كانا جميعًا نونًا أو ياء؛ لأنه لا يجوز أن يحسن لمعنًى يحلّ فيه، فأمّا شدَّة الصوت، فقد تكون لتزايد أجزاء الحروف، ويمكن أن تكون لقوّة الأسباب.

قال: والأوّل أقرب عندي.

وهذا بيِّن؛ لأنّ قوة الأسباب إن لم تُوجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير، بل القول بأنّ الأسباب قوية لا وجه له إلّا أن يرجع به إلى زيادة أجزائه، وزيادة أجزائه تقتضي زيادة الحروف، فقد عاد الأمر فيه إلى ما ذكرناه.

[في بيان أن كلامه تعالى ككلامنا لا يبقى ولا يوجد في الأماكن]

فأمّا مَن فصل بين كلام الله تعالى وبين كلامنا، وزعم في كلامه أنه يبقى ويوجد في أماكن دون كلامنا، فقد أبعد؛ لأنّ جنس الشيء وما يرجع إلى جنسه من الأحكام، أو إلى بعض صفاته، لا يختلف لاختلاف الفاعلين، فإذا كان كلامه تعالى باقيًا وكلامنا من جنس كلامه، فالواجب كونه مما يصح البقاء عليه. وإذا استحال البقاء على كلامنا، فيجب أن يستحيل ذلك على كلامه.

ومتى تعلّق في كلامه تعالى ببعض ما قدَّمناه أُجيب بما تقدَّم، وبُيِّن له أن السَّمع يجب أن يُرَتَّب على دليل العقل، فإذا أوجب دليل العقل ما ذكرناه، فالواجب أن يتأوّل السمع على ما يوافقه.

فأمّا قول من قال: إنّ الحروف يحدث فيها التأليف فتكون كلامًا فغلط؛ لأنّ وصفنا للحروف بأنها مؤلفة نعني به أنّ بعضها يتلو بعضًا في الحدوث، تشبيهًا بالجواهر التي يجاور بعضها بعضًا من غير مسافة. وهذا مقصدنا إذا وصفنا الحروف بأنها منظومة؛ لأن الدلالة قد دلَّت على أن الحروف عَرَضٌ، فلا يجوز أن يحلّها التأليف كالجواهر. وقد بينّا فساد قول مَنْ قال: إن الكلام جسم، وبيّنّا حقيقته فيما تقدم.

فإن سأل سائل، فقال؛ ما أنكرتم أن مع قراءَتنا للقرآن يوجد كلام الله تعالى، وإلا أدّى إلى ألّا يكون المسموع من رسول الله صلّى الله عليه معجزًا، لأنه لا يصح أن يكون المعجز إلّا من فعله تعالى، حتى يجري مجرى التصديق له.

ويكون مع ذلك ناقضًا للعادة ليعلم أنه فعله ليتنبّه من ليس بصادق.

قيل له: إنه لا فَصْل بين أن يكون ذلك بعينه كلامه تعالى وبين أن يكون كلام الرسول عليه السلام في أنّ في الوجهين جميعًا يحسن التحدّي على أمرٍ واحد؛ لأنه إذا قال عليه السلام: إنه جلّ وعزّ قد أتاني بكلامٍ فصيح حكى كيت وكيت، فإن تمكّنتم من فِعْل مثله في فصاحته وبلاغته فهاتوه، وإلا فاعلموا أنّ ذلك مُعجز دالٌّ على نبوَّتي؛ لكان عجزهم عن مثله في فصاحته وبلاغته يظهر كظهوره إذا سمعوا نفس كلام الله تعالى. وهذا بيّن في الأشعار في أنه لا فصل بين أن يتحدّى امرؤُ القيس غيرَه بشعره، أو من يحكي شعره. فإذا صحّ ذلك صار المسموع منه صلّى الله عليه في هذا الباب بمنزلة نفس ما فعله الله من الكلام، فيجب سقوط ما تعلّقوا به.

وقد ورد السمع بما يدلّ على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩﴾ [التّكوير: الآية ١٩]، فأضاف القرآن إلى أنه قوله؛ ولذلك يقال في قارىء القرآن: إنه متكلّم، كما يقال فيه إذا ابتدأ الكلام. ولذلك يستحيل أن يقرأ الأخرس، كما يستحيل أن يبتدىء الكلام؛ فكلّ ذلك يبيِّن صحة ما نقوله في الحكاية والمحكيّ.

وأمّا الكلام في إعجاز القرآن، فسنذكره في النبوّات إن شاء الله.

فصل في وصف القرآن وسائر كلام الله تعالى تعالى بأنه مخلوق وما يتصل بذلك

[في بيان أن كلام الله مُحدَث ومخلوق]

قد بيّنّا فيما تقدم أن كلامه تعالى مُحدث، وأنه فعله لمصالح العباد، فإذا صحّ ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدّرًا؛ لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل

الشيء على سبيل السَّهو، فلا بدّ من أن يكون قاصدًا إليه وموجِدًا له، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة. وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله. وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة، فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوجه الذي وُصِفَت أفعالُه أجمعُ بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة، فيجب أن يُوصف بأنه مخلوق.

فإن قيل: ولِمَ قلتم إنّ وصف الشيء بأنه مخلوق يفيد ما ذكرتموه، أتقولون: إنه يفيد ذلك من جهة اللغة أو من جهة الدِّين؟ فإن قلتم من جهة اللغة لم يصح لأنهم لم يتعارفوا استعمال ذلك في جميع الأُمور المقدّرة، ولذلك يَصِفُون الرجل بأنه خلَق داره وخلَق الكتابة والصباغة، وإنما ورد استعماله في تقدير الأديم فقط.

وإن قلتم بذلك من جهة الدين فبيِّنوه؛ لأن الأسماء الشرعية يحتاج في إثباتها إلى دلالة تدلّ على كونها منقولة.

وبعد، فمن أين لكم أنّ هذا الاسم يفيد؟ وهلَّا جوَّزتم كونه لقبًا، فلا يصح أن يعدَّى به موضعه؟

قيل له: إنّ هذه التسمية قد عَلِمْنا أنها مفيدة، وأنها مفارقة لأسماء الأعلام؛ ولذلك حصل فيها الاشتقاق والتصرّف. ولا خلاف بين الناس في أنها مفيدة؛ وإنما تنازعوا في فائدتها. وإذا ثبت كونها مفيدة، فلا بدّ من أن تكون حقيقة في أمر مّا؛ لأن اللفظة لا يجوز أن يكون مجازًا ولا حقيقة لها، لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أنّ لها حقيقة، فوُضِعت في غير موضعها، وأُفيد بها غير ما وُضِعَتْ له. فلا بدّ إذن من أن تكون حقيقة في بعض ما تُستعمل فيه. وقد عَلِمْنا أن أهل اللغة وجماعة المسلمين قد وصفوا السمٰوات والأرضين بأنّها مخلوقة، وثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا مقدّر الأديم بأنه قد خلقه؛ ولذلك قال الشاعر:

ولا يَئِطُّ بأيدي الخالقينَ ولا أيدِي الخَوالق إلَّا جَيِّدُ الأدَمِ[1]

(١) البيت لإبراهيم بن هرمة في ديوانه.

وقال آخر:

ولأنْتَ تَفْرِي ما خَلَقْتَ وَبَعْـ ـضُ القومِ يَخْلُقُ ثمّ لا يَفْرِي(١)

وقال [تعالى]: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: الآية ١٧]، ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٠]؛ فلا بدّ من أن يكون قد أفادوا بذلكَ أمرًا معقولًا. ولا يخلو ذلك الأمر من وجوه: إما أنْ يفاد به أنه مُخترَع كقول المجبّرة، أو يفاد به أنه مخترَع على صفة؛ كما قاله شيخنا أبو علي رحمه الله، وهو: أن يكون وقع من فاعله مقدّرًا، أو يُراد به أنه من فِعل القديم تعالى، كما قاله بعض مشايخنا من البغداديّين، أو يُراد به أنه إفكٌ وكذب، أو يُفاد به أنه معمول، أو يُفاد به كونه مقدّرًا في الأديم فقط دون غيره، كما يفيد البَلَق اجتماع السّواد والبياض في الفرس فقط.

ولا يجوز أن يفيد كونه مخترعًا؛ لأن الساهي ومَنْ يفعل ما لا يخطر له على بال [لا] يكون مخترعًا، ولا يسمّى خالقًا؛ ولأن أهل اللغة وصفوا الإنسان بأنه يخلق الأديم، وإنْ لم يصح منه اختراعه. وقال الشاعر:

[ولأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ] وَبَعْـ ـضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثمَّ لا يَفْرِي

يريد يقدّر ثم لا يقطع، فإذا كان القطع يتعلق بالأديم، فيجب أن يكون الخلق متعلّقًا به أيضًا. ولا يجوز أن يُراد به أنه مخترع من فعل الله، لأنهم قد وصفوا الإنسان بأنه يخلق الأديم وغير ذلك، ووصفوه بأنه خالق، على ما قدَّمناه؛ ولأن الاسم يوجد أوّلًا من الشاهد، إمّا فيما يعلمونه أو يعتقدونه، ثم يُجرى على الغائب. فلا يصحّ أن يقال: إنّ أفعاله سبحانه تخصّ بذلك على الحقيقة. واستعملوه في الشاهد مجازًا، لأنّهم قد علموا الأُمور المقدورة ووصفوا فاعلها بأنّه خالق، ووصفوها بأنها مخلوقة، فيجب أن تكون أفعاله مبنية على ذلك، ولأنه جلّ وعزّ قال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى في ديوانه.

١٤]، فلو كان هو الخالق فقط لما أجاز أن يقول ذلك، كما لا يجوز أن يقول: فتبارك الله أحسن الآلهة، وهذا كما يقال: أرحم الراحمين، وأعدل العادلين، وأنعم المُنعمين؛ من حيث كان غيره مستحقًّا لهذه التسمية.

وما قاله عبّاد من أن المراد به: فتبارك الله أحسن الخالق، والياء والنون صلة، فجهالة لا يرتضي بها عاقل؛ لأن ذلك علامة الجمع، فكيف يحمل على أنه صلة!

فإن قيل: أليس قد قال الله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فَاطِر: الآية ٣]؛ فنفى كون خالق غيره، فهلّا دلّ ذلك على أنه مختصّ بهذه الصفة دون غيره؟

قيل له: إنما نفى كون خالقٍ غيره يرزق من السماء والأرض، وإن رزق من غيرهما، وكذلك يقول.

فإن قيل: أفليس قد قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النّحل: الآية ١٧]؟ فنبَّه بذلك على أنه يختصّ بهذه الصفة دون غيره؟

قيل له: إنّ المراد بذلك أن إثباته مستحقًّا للعبادة، من حيث يخلق ويُنعم، كأنه يستحق ذلك دون الأصنام التي لا يصحّ منها الخلق. ولا يدلّ ظاهره على ما قالوه؛ لأنه ليس في ظاهره ما يدلّ على أنه يخلق فقط دون غيره. وإنما نبّه أنّ مَنْ يخلق ليس كمن لا يخلق، فيجب إذن أن يُتأوّل على ما قلناه، وأن لا يعدل عن ظاهر ما قدَّمناه من قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، مع كونه نصًّا إلى ذلك مع كونه محتملًا؛ ولأنه تعالى قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾ [المَائدة: الآية ١١٠]، فوصفه جلّ وعزّ بأنه يخلق الطِّين من حيث كان يقدّره.

فإن قيل: فقد قال سبحانه: ﴿وَتُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ بِإِذْنِى ۖ وَإِذْ تُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِى ۖ﴾ [المائدة: الآية ١١٠]، ثم لم يدلّ ذلك على أنه كان يفعل ذلك في الحقيقة؛ بل أُضيف ذلك إليه على جهة المجاز، فهلّا جوَّزتم مثله في إضافة الخلق إليه؟

قيل له: لا يجب العدول عن ظاهره من حيث أوجب الدّليل العدول عن غيره، مع فَقْد الدّلالة. وقد دلّ الدليل على أنه عليه السلام لا يقدر على إبراء الأكمه وإحياء الموتى، فصرفنا الكلام إلى أنه أُريد به أنه يفعل من الدعاء ما عنده يحصل إبراء الأكمه وإحياء الموتى، وهو قادرٌ على تصوير الطَّيْر، فلا مانع يمنع من حَمْل ذلك على ظاهره. وقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، يدلّ أيضًا على أن العبد يخلق أيضًا.

فإن قال: أليس المسلمون لا يستجيزون إطلاق القول بأنّ الواحد منّا خالق لا في جملة ولا تفصيل، ويقولون في الله عزّ وجلّ: إنه خالق، ولا خالق إلّا الله؛ فهلّا دلَّ ذلك على أنه المختصّ بهذه الصفة؟

قيل له: القرآن وسائر ما ذكرناه يدفع ما قلته، ولا يمتنع عندنا الإطلاق في بعض الألفاظ أن يخصّ به القديم تعالى، وإنْ كان غيره في حكمه؛ ولذلك لا يقال في أحدٍ من العباد: إنه ربّ بالإطلاق، ولم يوجب ذلك ألّا يكون ربًّا لداره وعَبْدِهِ، وكذلك لا يمتنع في جهة العرف الشرعي ألّا يقال على الإطلاق لأحدٍ أنه خالق إلّا الله تعالى، وإن لم يمتنع وصف غيره بأنه يخلق الأديم أو غيره ما ما ذكرناه.

وبعد، فإن صحّ هذا القسم لم يؤثّر فيما نريد إثباته من وصف القرآن بأنه مخلوق؛ لأنّ من جملة أفعاله جلّ وعزّ السمٰوات والأرضين، فإذا صح وصف سائر أفعاله بذلك، فكذلك ما قلناه.

فإن قيل: إنّما وصفهما بذلك بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: الآية ١]، من حيث صحّ فيهما التركيب والتأليف، وذلك لا يتأتّى في القرآن، فكيف يُقاس عليهما؟

قيل له: إنّ المراد به أنه قدَّرهما وأوجدهما على الوجه الذي أرادهما، وذلك قائمٌ في القرآن.

وعلى هذا الوجه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: الآية ١٢]، يعني قدَّرناه. وقال تعالى: ﴿فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾

[الحَجّ: الآية ٥] يعني قدَّرناكم، وهذا مطّرد في الجميع، فيجب أن يكون القرآن موصوفًا بذلك إذا كان تعالى مقدّرًا له، ولا يجوز أن يُراد به أنه إفكٌ وكذب، لعِلْمنا أنه قد استعمل فيما يستحيل كونه كذبًا من الأديم وغيره على ما قدَّمناه.

فإن قال: أفليس قال جلّ وعزّ: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، ويُراد به: يقولون كذبًا، فهلّا دلَّ ذلك على ما قلته؟

قيل له: إنّ المراد بذلك أنكم تقدّرونه؛ لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة، فحملها على فوائد مختلفة، أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضعٍ آخر، لا يجوز.

ولا يجوز أن يكون المراد به أنه معمول؛ لأن العمل هو الفعل. وقد بيّنّا أنّ الساهي قد يعمل وفعل ولا يُوصف فعله بأنه مخلوق؛ ولأن أهل اللغة قد وصفوا مقدّر الأديم بأنه خالقٌ له، والأديم بأنه مخلوق، وإن لم يكن معمولًا؛ لأنه إنما يحصل معمولًا له إذا قدّره وقطّعه وعمله مَزادَةً أوْ خُفًّا.

على أن هذا القسم لو سلم لهم، لوجب أن يُوصف القرآن بأنه مخلوق؛ لأن الله تعالى قد فعله كما فعل سائر أفعاله. ومتى قال: إنّ القرآن لا يُوصف بأنه معمول له لزمه مثله في سائر أفعاله؛ لأنه إن قال: إنه يُنْبِىء عن أنه فعله بآلة وعلاج؛ فلذلك لا يُوصف به، وجب مثله في سائر أفعاله. ولا يمكنه أن يقول إنه لا يُوصف بذلك، لأنه توهّم كونه كذبًا؛ لأن ذلك لا يُوهم إلّا في أمرٍ مخصوص، وفيما عداه يجب حمله على ظاهره، ولا يجوز أن يُفاد به كونُه مقدّرًا في الأديم دون غيره، كما يفيد البَلَق اجتماع السواد والبياض في الفرس دون غيره؛ لأن اللفظة إذا استمرّت في فائدة، فالقول في أنها تفيد ذلك في جنسٍ دون جنس لا يصح. وقد ثبت أنه جلّ وعزّ يُوصف بأنه خالق للأشياء على الحقيقة، وإنْ لم يكن ما خلقه أديمًا أو تقديرًا له. ولا خلاف أنّ ذلك يستعمل في الله تعالى على الحقيقة، وإنما اختلفوا في غيره.

وبعد، فإن القول بأنّ اللفظة تفيد الفائدة في شيءٍ مخصوص يحتاج إلى دلالة؛ فمتى عدمناها فالواجب أن تُفيد ذلك في كل شيء. ولو لزمنا من حيث أفاد البلق اجتماع السواد والبياض في شيءٍ دون شيء، أن يجوز مثله في غيره من الأسماء، كان ما تذهب إليه المُشَبِّهة من [أن] الله تعالى لا يوصف بأنه جسم، وإنْ كان طويلًا عريضًا عميقًا، ولمَا كان لنا طريق نبطل به قول المُجبّرة في أنه سبحانه، وإن فعل الظلم فإنه لا يوصف بأنه ظالم، ولم نأمن أن يكون وصف الضارب بأنه ضارب يفيد وقوع الضرب منه، إذا كان عربيًّا في أو في بلاد الحجاز، وهذا يؤدّي إلى التجاهل في الأسماء، فيجب ألّا يصح القول بأنّ الذي يوصف بأنه مخلوق هو الأديم فقط، وإن كان مستمرًّا في كل شيء فعله فاعله مقدّرًا. وإن كان بهذه الصفة، فالواجب أن يوصف بأنه مخلوق، ولا يجوز أن يُفاد بهذا اللفظة فيما كان كلامًا أنه كذب، وفيما ليس بكلام أنه مقدّر، حتى يقال: إن القرآن إذا كان صدقًا، فيجب ألّا يوصف بأنه مخلوق من حيث كان مقدّرًا. وقد حصلت هذه الصفة للكلام، فيجب أن يوصف بذلك.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يوصف غير الكلام به لأنه يفيد التقدير في أمر مخصوص، كالبلق؛ لأنّا قد بيّنّا فساد ذلك. وهذا يوجب وصف كلامه تعالى بأنه مخلوق إذا كان مقدورًا، وإن كان صدقًا.

ولا فصل بين مَنْ قال: لمّا وصف الكذب بذلك لم يصح وصف كلامه تعالى، مع كونه صدقًا به، وبين من قال: إنّ سائر أفعاله لا يُوصف بذلك، وهذا يوجب القول بأنّ كلامه تعالى يوصف بذلك من حيث كان مقدّرًا، وما كان كذبًا يوصف بذلك لأمرين، أحدهما: لأنه مقدّر، والآخر: لأنه كذب. وكل ذلك لا يطعن فيما أردنا بيانه من وجوب وصف المخلوق بأنه مخلوق.

فإن قال: إني لا أصفه بذلك؛ لأن الاسم إنما يجري على الشيء من جهة الدِّين ولم يَرِد الشرع بوصف القرآن بذلك.

قيل له: إنا قد بيّنّا من قبل أن الاسم متى ثبت كونه مفيدًا لمعنًى أو صفة، فيجب أن يجري على كل ما اختصّ بذلك، ولا يتوقف في ذلك على الشرع. وقد دلّلنا على ذلك وبيّنّا أيضًا بطلان قول مَنْ قال ذلك لم يمتنع في أسماء الله سبحانه، وإنْ لم نقل في غيره فلا وجه لإعادته. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع وصف القرآن بأنه مخلوق، وإنْ كان السمع لم يرد به، على أنه قد قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرّعد: الآية ١٦]، ولم يخصّ.

ورُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّه قال: «**كانَ اللهُ ولا شيءَ ثمَّ خلق الذِّكْرَ، وما خلَقَ اللهُ من سماءٍ ولا أرضٍ أعظمَ مِنْ آيَةِ الكُرْسيِّ**»[(١)].

وروى سيف بن عمر في المغازي عنه عليه السلام، أنّه قال: «**إنَّ اللهَ خَلَقَ القرآنَ عربيًا في كَلامِهِ**»، وذلك سمع يبيّن جواز وصفه بذلك، وأخبار الآحاد يرجع إليها في إثبات الأسماء التي تشبه الحال فيها كما يرجع إليها في إثبات العمل؛ لأن إجراءَ الأسماء عملٌ من الأعمال، فكما أن الأعمال الشرعية يُقبل فيها خبر الواحد، فكذلك القول في إجراء الاسم.

على أنَّ مَنْ تقدَّم مِنْ أهل العلم كانوا على قولين: أما مَنْ يقول في القرآن إنه مُحدث فعله الله تعالى وأوجده، فيصفه بأنه مخلوق. أو من يخالف في كونه فعلًا، فينفي كونه خلقًا. والقول بأنه فعل له جلّ وعزّ، وأنه أحدثه مُقدّرًا، ولا يُوصف مع ذلك بأنه مخلوق، وبأنه حادث، فيجب ألّا يعترض به على الإجماع المتقدّم.

فإن قيل: أليس قوله تعالى: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، أُريد به كونهُ كذبًا؟ فما أنكرتم من أنّ القرآن لا يُوصف بذلك لِما فيه من إيهام كونه كذبًا؟

قيل له: المراد بذلك ما كانوا يَصِفونه من الأوثان على نحو قول إبراهيم عليه السلام: ﴿أَئِفۡكًا ءَالِهَةٗ دُونَ ٱللَّهِ تُرِيدُونَ ٨٦﴾ [الصافات: الآية ٨٦]، يعني الأصنام،

---

(١) تقدم هذا الحديث مع تخريجه في الحاشية الأولى صفحة ٧٩ من هذا الجزء.

وسمّيت بذلك لمشابهتها الكذب في أنه لا حقيقة لتمسّكهم بعبادتها، وذلك يُبطل ما قاله.

وبعد، فلو كان المراد ما قاله لم يمتنع أن يُوصف بذلك من حيث قدّروا ذلك الإفك وفعلوه، فذلك يوجب وصف الصّدق المقدَّر بذلك، على أن قوله: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧] لا يوجب أن يكون كل مخلوق من القول كذبًا، كما لو قال: تقولون كذبًا، لما وجب أنْ لا قول إلّا كذبًا.

فإنْ قال: أليس الظاهر في اللغة قولهم: خلقت الكذب، واختلقته؛ وذلك يدلّ على أن الكذب يختصّ بذلك؟

قيل له: إنّ قوله خلقت الكذب، معناه: قدَّرته. واختلقت، هو افتعال من الخلق، فرجع إلى فائدته، فلم صرت بأن تحمله على أن المراد به أنه كذب بأوْلى من حملنا إيّاه على أن يفيد كونه مقدّرًا، ويكون كونه كذبًا ككونه محدثًا وخبرًا في أنه لا يجب أن يكون المُستفاد بهذه الصفة؟

فإن قال: إنّ وصفه بأنه مخلوق، ولو أفاد كونه خبرًا، لوجب وصف كل خبر به كأخبار الرسول صلّى الله عليه وغيرها، ولو أفاد كونه مقدّرًا لوصف كل مقدّر به، فيجب أن يفيد فيه أنه كذب.

قيل له: إنّا نصف أخباره عليه السلام بذلك، وكلّ أمر مقدّر، وإنما يقلُّ استعماله فيه. وذلك لا يمنع من أن يلحقه الاسم على الحقيقة، كما أن قلّة استعمالهم في أخباره عليه السلام الوصف بأنها مصنوعة ومعقولة لا يمنع من أن يلحقها في الحقيقة الاسم.

فإن قيل: أليس يقولون قصيدة مخلوقة ومختلقة، يعني أنها كذب؟ فهلّا دلّ ذلك على ما قلناه؟

وعلى هذا الوجه يقول القائل: خلقت حديثًا واختلقته، فإذا أضاف الواحد غيره إلى الكذب وصفه بأنه يختلق.

قيل له: إن وصف القصيدة بذلك يُرادفه أنها مقدّرة على وجه الكذب، فحذفوه، كما قالوا: قصيدة مصنوعة، يريدون أن صانعها صنعها ونحلها غيره فحذفوا ذكر ذلك. وهذه طريقتهم، كما في وصف الحديث به. يبيّن ذلك أنّهم يصفون القصيدة بذلك، وإنْ كانت صدقًا أو مُعَرَّاة من أخبار ومُشتملة على سائر أقسام الكلام متى نَحلها غيرَ قائلها، فصحّ أن مَقصدهم ليس ما توهّمه السّائل.

فأمّا قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ﴾ [صٓ: الآية ٧] حكاية عن المشركين، فمرادهم أنه اختلاق على وجه الكذب، وحذفوا ذلك.

وهذا كقولهم: تقوّل وافتعل، معناه: أنه افتعله على وجه الكذب، ولذلك لا يجب كون الفعل والقول كذبًا.

فأمّا قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: الآية ١٣٧]، فليس المراد به كذب الأوّلين، وإنما أراد أنّ خلقهم مثل خلق الأوّلين الذين كانوا في الدنيا وماتوا ولم يعادوا، وأنهم يموتون ولا يعادون ولا يُحشرون، ردًّا منهم على الأنبياء الذين دعوهم إلى الاعتقاد للبعث والنشور والمعاد.

ولو صحّ ما قالوه لكان المراد به أنّ هذه الأخبار المقدّرة من مُخبريها مثل أخبار أُولئك، ولا يُوجب ذلك كون كل مخلوق كذبًا.

وبعد، فإنّ دعوى مَنِ ادّعى أن أهل اللغة لم يَصِفوا القرآن بأنه مخلوق إلّا إذا كان كذبًا لا يمكن في بيانه، مع شهرة القول بخلق القرآن عن أجلّاء أهل اللغة كالأخفش وأبي زيد وقُطرب والمُبرّد وغيرهم، فلو جُعل هذا أصلًا واعْتُمد عليه في خلاف قولهم لكان أوْلى.

فإن قيل: إذا صح أن الأكثر من الأُمّة امتنعوا من وصف القرآن بأنه مخلوق وهم السواد الأعظم، فالواجب اتّباعهم فيه.

قيل له: إن قول بعض الأُمّة ليس بحُجّة، وإنما أوجب عليه السلام بقوله: «كونوا مع السواد الأعظم»، اتّباع كُلّ الأُمّة. وقد عَلِمنا أنّ كثيرًا من علماء الأُمّة، بل أكثرهم، يُطلقون القول بذلك.

فإن قيل: إنّ إطلاق هذه اللفظة في القرآن يُوهم أن المتكلّم به كافر، فيجب ألّا يصح إطلاقه.

قيل له: إنّ الأمر بالضدّ مما ذكرته؛ وذلك لأن القول فيه بأنه غير مخلوق يُوهم فيما أطلقه أنه مثبت له قديمًا مع الله سبحانه، وأنه ثَنَوي عادل عن التوحيد، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق ليزول هذا الإيهام، كما يجب وصفه بأنه محدث.

وإنما يجب أن يجتنب الشيء للإيهام إذا أوهم الخطأ في الحقيقة.

فأمّا إذا توهم السَّامع أنه قد أخطأ الاعتقاد الفاسد مع أنه مُصيب، فالمتوهّم هو المُخطىء دون مَنْ يطلق هذا القول.

فإن قيل: فإنَّ الصحابة رحمة الله عليهم ومن بعدهم امتنعوا من ذلك ولم يُطلقوه مع ظهور أمر القرآن، فيجب أن يكون إطلاق ذلك فيه بدعة وخروجًا عن مذهب السّلف الصالح.

قيل له: إنّ هذا يُوجب الامتناع من القول بأنه مُحدث ومفعول وكائن بعد أن لم يكن؛ لأنّ ذلك لم يظهر عنهم، إذا بطل ذلك فكذلك ما قلتَه.

على أن الظاهر أنّهم كانوا يطلقون في كل شيء من فعل الله تعالى أنه خلقه وأنه مخلوق.

فإذا ثبت أنهم قالوا في القرآن: إنه فعله؛ لأن مَنْ آمن بالرسول صلّى الله عليه [وسلّم] كان يقول إنه فِعْل الله تعالى، ومن كفر به يقولون: إنه فِعل محمّد، ولم يكن هناك قولٌ ثابت، فإذا ثبت من قولهم إنه فعل الله تعالى، فيجب دخوله تحت جملة ما أقرّوا أنه مخلوق من جملة أفعاله، فلا يجب والحال هذه نقل ذلك عنهم مفصّلًا.

وبعد، فقد رُوِي عنه صلّى الله عليه أنه قال فيه: إنه مخلوق، على ما قدَّمناه. وذلك آكد من أن يكون مرويًّا عن الصحابة، فما قالوه لا يصحّ.

على أن الأُمور الظاهرة ما كانوا يختلفون فيها، وأنّ القرآن مخلوق ثمّة يجري في الظهور مجرى القول بأنّ السمٰوات مخلوقة، فكما لا يجب نقل ذلك عنهم لظهوره، فكذلك القول في القرآن، وإنّما حدث التنازع في ذلك من بعد، فكلّ ذلك يبيّن سقوط ما تعلّقوا به.

فإن قال: خبّرونا أليس إذا وصفنا القرآن بأنه مخلوق بمعنًى مقدر يلزمكم أن تصفوا من قدر فعل غيره أنه خالق له؟ ويلزمكم إذا قدر زيد وعمرو فعلًا واحدًا أن يكون مخلوقًا لهما؟ ويلزمكم أن تصفوا ما قدّرناه بأنه مخلوق، وإنْ كان معدومًا؟ ويلزمكم أن يكون الخالق مخلوقًا لجواز كونه مقدّرًا؟ وذلك يوجب إثبات ما لا نهاية له، وكلّ ذلك يبطل ما ذهبتم إليه.

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله جوّز أن يخلق الإنسان فعل غيره، ويُوصف بأنه خالق لفعل غيره، على ما ذكرناه في الأديم؛ لأنه وإنْ كان من فعل الله سبحانه، فالمقدّر له يوصف بأنه خالق له. وجوّز أن يوصف زيد وعمرو بأنهما خلقا الأديم، إذا قدّراه، وقال: لا يُوصف المعدوم بذلك وإنْ قدّره المقدّر؛ لأن التقدير إذا تعلق بالموجود يسمّى خلقًا، وإذا تعلق بالمعدوم لا يسمّى بذلك. كما أن الإرادة متى تعلّقت بالمعدوم يصح أن يسمّى عدمًا، ومتى تعلّقت بالموجود لم يسمّ بذلك. ويقول في الخلق: إنه ليس مخلوقًا؛ لأنه ليس بمراد؛ لأن الإرادة لا يجب أن تُراد، فلا يؤدي ذلك إلى ما لا نهاية له.

وإنما أجاب بذلك لأن عنده المخلوق مخلوق يخلق كما أنه مقدّر بتقدير، والخلق عنده هو التقدير، فلذلك أجاب بما قدَّمناه.

[مقالة لأبي علي الجبّائي]

فأمّا شيخنا أبو علي رضي الله عنه، فإنه يقول: إنّ وصفه بأنه مخلوق ليس بمشتقّ من معنًى، وإنما يفيد أنه حدث مقدّرًا من فاعله، ويحيل كون الفاعل خالقًا لفعل غيره وإن أراده وقدَّره. وإنما جعله خالقًا لفعل نفسه. ويُحيل

كون الاثنين خالقين للشيء الواحد، كما يحيل فعلًا من فاعلين، ويقول: إنّ قولهم: إنّ زيدًا خلق الأديم مجاز، والمراد به: خلق تقدير الأديم؛ لأن تقديره للأديم هو فعل يُحدثه فيه. فعلى قوله يسقط جميع ما سأل عنه.

وعلى القولين جميعًا يجب وصف القرآن بأنه مخلوق، ولذلك لم نتشاغل بترجيح أحد القولين وبيان الأصح منهما عندنا.

فإن قيل: أليس الله جلّ وعزّ قد قال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: الآية ٢]، و﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ﴿١٨﴾ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [عَبَسَ: الآيات ١٧ - ١٩]، ففرّق بين الخلق والتقدير، فدلّ على أن الخلق هو الإنشاء والإبداع، والتقدير، وهو الانتهاء إلى المقدار الكافي؟

قيل له: لا يمتنع أن يكون الخلق والتقدير واحدًا، وأن ذكرهما كما قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: الآية ٦٩]، فكما وجب حملهما على أن المراد بهما أمرٌ واحد، فكذلك القول في الخلق والتقدير لما دلّلنا عليه.

وبعد، فإن قوله جلّ وعزّ: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [عَبَسَ: الآية ١٩]، المراد به أنه خلقه على صفة بعد أن خلقه على أخرى، فلذلك كرّره.

فأمّا ما يتعلقان به هؤلاء الجهّال من أنه لو كان مخلوقًا لمات، فقد ألزمهم عليه شيخنا أبو عليّ رحمه الله القول بأنّ الموت يموت؛ لأنه مخلوق. وكذلك موت الموت، وهذا يؤدّي إلى ما لا نهاية له.

ويلزمهم القول بأنّ الأعراض تموت من سواد وبياض وغيرهما، ولا يُمكنهم ارتكاب ذلك، وإنّما يرتكبون في الأجسام أنها تموت، وذلك مُحال؛ لأن الذي يصح الموت عليه منها هو الحيّ، فأمّا ما عداه من الجماد وغيره، فيجب إلّا يصح ذلك فيه.

على أنّ هذا القول منهم يدلّ على أنهم يعتقدون أنّ من قال في القرآن إنه مخلوق، فقد وصفه بأنه شخص حيٌّ، فإذا عرّفناهم أن غرضنا به خلاف ذلك،

وإنما نريد به كونه مقدّرًا فيجب سقوط قولهم، على أنه إن كان كون الشيء مخلوقًا من علامته أنه يموت، فيجب فيما لا يموت ألّا يكون مخلوقًا، وهذا يوجب عليهم القول بأن أهل الجنّة والنار ليسوا بمخلوقين، من حيث علم مِنْ حالهم أنّهم لا يموتون.

وأمّا من قال: إنه لا يُوصف بذلك، لأنه قديم غير مُحدث؛ فقد دلّلنا على فساد قوله من قبل، وإنما قصدنا بهذا الباب الكلام على مَنْ قال: إنه لا يوصف بذلك، وإنْ أقرّ بحدوثه.

فإن قال: أتقولون في كل حرف من القرآن إنه مخلوق، أو في جملته فقط؟ فإن قلتم في جملته لزمكم وصف الجملة بما لا يوصف به آحادها، وإنْ جاز ذلك جاز أن يوصف جملته بأنه مُحدث دون آحاده.

وإن قلتم كلّ حرف منه يُوصف بذلك ولم يبيّن التقدير في كل حرف نقضتم ما قدَّمتم.

قيل له: إنّ كل حرف منه يُوصف بأنه مخلوق، لأنه مقدّر مع غيره، وإنْ كان بانفراده لا يقع به من الفائدة ما يقع بمجموعه.

وبعد، فإنّ كل حرفٍ منه مراد بإرادة، فيجب أن يكون كلّ حرف منه مخلوقًا، وذلك بمنزلة قولنا في أجزاء سائر ما خلقه أنه يُوصف بأنه مخلوق لأحد هذين الوجهين.

فإنْ قيل: لو كان القرآن يُوصف بذلك لوجب أن يظهر وصفه بذلك في السّلف، ولأظهره صلّى الله عليه [وسلم]، وبطلان ذلك يمنع من صحة قولكم فيه.

قيل له: إنّ الذي لأجله لم يظهر ذلك فيه أنه كان معلومًا عندهم لا تنازع فيه؛ لأن كل المصدّقين بمحمّد صلّى الله عليه [وسلّم] كانوا يقولون: إنه فعل الله سبحانه وتعالى وأنّه خلقه، لكنهم لم يدفعوا إلى إظهار ذلك لفقد الخلاف فيه، كما لم يدفعوا إلى إظهار القول بأنه فعل الله تعالى ومحدث من جهته؛ لفَقْد الخلاف فيه.

فإن قيل: فيجب على قولكم هذا أن يُوصف كلامنا أيضًا بأنه مخلوق؛ لأنه قد يقع مقدّرًا كالقرآن.

قيل له: كذلك نقول، وقد بيّنّا أن قلّة استعمال ذلك لا يمنع من لحوق الاسم إيَّاه، فقد صحّ بجملة ما ذكرناه أنّ آي القرآن وسائر كلام الله جلّ وعزّ يُوصف بأنه مخلوق.

وقد رُوِي رواية ظاهرة عنه صلّى الله عليه [وسلم] أنّه قال: «**إنّ الله خلق التوراة بيده**»، والقرآن كالتوراة في هذا الباب.

وإنما قال بيده تأكيدًا؛ كقوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ۝٧٥﴾ [صٓ: الآية ٧٥].

فصل في أنه تعالى خلق القرآن وأحدثه لمصالح العباد

اعلم أنّا قد بيّنّا من قبل أنه سبحانه لو تكلّم بذلك وأحدثه ولا مكلّف لكان ذلك عبثًا، فيجب أن يكون مُحدثًا له وهناك مَن ينتفع به على أحد الوجهين: إما بأن يحمله ليؤدّيه إلى غيره، فيكون ذلك تكليفًا، أو لأنه يفهم معناه ويمتثله من حيث خُوطِب به، ويكون صلاحًا له، أو لاجتماع الأمرين جميعًا.

فأمّا إحداثه ذلك مع فقد هذين الوجهين، فهو عبث يتعالى الله جلّ وعزّ عنه؛ فيجب القطع على أنّه أحدث القرآن، وهناك من صفته ما ذكرناه من ملائكة أو إنس أو جنّ.

فهرس المحتويات

الكلام في القرآن
وسائر كلام الله سبحانه وتعالى

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار
أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي
المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق
الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الثامن

المخلوق



دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[١]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى   أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجَّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.
(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[(١)]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[(٢)]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[(٣)].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولـمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظَّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

يشتمل هذا الجزء على عشرين فصلًا، يعرض فيها القاضي آراء المعتزلة في خلق الأفعال، ويناقش خصومهم، ويردّ على شُبَهِهم.

ويحاول القاضي في بدء بحثه أن يربط بعض الآراء بالأحداث السياسية، فيحكي عن شيخه أبي علي الجبّائي أن معاوية أوّل مَن قال بالجبر[١]، وفشى ذلك في بني أُمية، ولذا قتل هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي[٢]، ثم جاء يوسف السمتي فوضع لبني أمية القول «بتكليف ما لا يطاق»، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقًا ثنويًّا[٣].

وينقل القاضي عن أبي القاسم البلخي آراء جهم، وضرار، وصالح قبَّة، وبعد ذلك يبيِّن القاضي المباحث الذي يودّ أن يعالجها في كتابه[٤].

ويُعنَى عبد الجبار ـ كعادته ـ بتوضيح مبادىء المعتزلة التي تتصل بالموضوع الذي يعالجه. وفي مقدمتها هنا أن العقلاء متفقون على أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به، ويقع بحسب قصده، فما يقوم به العباد إنما هو من صُنعهم، وكل الخلاف في مدى تأثيرهم فيه، فمنهم مَن يقول إنهم مُحدِثوه، ومنهم مَن يقول إنهم مُكتَسِبوه، ومنهم مَن يعلِّقه بالطبع، ومنهم مَن يزعم أن الله يُحدِثه بحسب قصده[٥]. ويذهب إلى أبعد من هذا، وهو أن

(١) المغني ٨/ ٣.
(٢) م.ن.
(٣) المغني ٨/ ٤ (وردت في المتن نبويًّا، والصحيح ما أثبتناه).
(٤) م.ن. ص ٤.
(٥) م.ن. ص ٢٠ وما بعدها.

تصرّف الساهي والقائم كتصرّف العالم في أنه حادث من جهته، لأنه يقع منه على الحدّ الذي يقع به في حال اليقظة[١].

ويعرض لمبدأ آخر ردّده المتكلمون طويلًا، ولا يزالون يردِّدونه حتى اليوم، وهو أنه يستحيل أن يتعلق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، سواء أكانتا حادثتين أم أحداهما حادثة والأخرى قديمة. ويقف عليه فصلًا طويلًا، ويدلِّل عليه بأحد عشرة دليلًا متلاحقين[٢].

ويخصِّص فصلًا مُطَوَّلًا على بُطلان إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى، وهو في الواقع ردُّ مكثَّف على أدلة المجبرة، فحشد القاضي ما يقرب من اثنتي وثلاثين دليلًا، بعد أن اعتبر المجبرة فَريقان، مُستعينًا القاضي كثيرًا بأدلة وإلزامات شيوخه من المعتزلة[٣].

وبعد ذلك، عرض القاضي أدلة المجبرة العقلية والسمعية في القول بالجبر، مفنِّدًا شُبَهِهم الواحدة بعد الأخرى، حتى بلغت هذه الشُّبَه برأي القاضي ما يقرب من تسع وثلاثين شُبهة[٤].

وعقد القاضي بعد ذلك فصلًا ممتازًا في مسألة «هل إن الله تعالى خلق الخير والشر»؟ واستعان القاضي فيها بأهل اللغة وأدلة شيخه أبي هاشم.

وختم القاضي هذا الجزء بمعالجة ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ «بأن القدرية مجوس هذه الأمة»[٥]، وأنه «إذا ذكر القضاء فأمسكوا...»، فناقش القاضي هاتين الروايتين مُستَعينًا في توضيحهما ما رُوِيَ عن الإمام علي (عليه السلام) وابنه الإمام الحسن[٦].

وطبعًا، كان قد عالج القاضي قبل كل ذلك نظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة، مُلاحِظًا أولًا أن ضرارًا أخذ بها، وثانيًا أنها لا تعالج الموقف في شيء، لأن هذا الكسب لا حقيقة له حتى يترتب عليه أمر ونهي، ولو ثبتت له حقيقة لأضحى فعلًا[٧].

---

(١) المغني ٨/ ٣٧ وما بعدها.
(٢) م.ن.
(٣) م.ن. من ص ١٣٨ ـ ٢١٢.
(٤) المغني ٨/ ٢١٢ ـ ٢٥٧.
(٥) م.ن. ٨/ ٢٥٧ ـ ٢٦٠.
(٦) م.ن. ٨/ ٢٦٠ وما بعدها.
(٧) المغني ٨/ ١٢٦ ـ ١٣١.

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى أن القاضي قد ارتكز في مجادلاته ومناقشاته على كتب شيخيه أبي علي وابنه أبي هاشم، فاستعان بمؤلَّفات أبي علي «ككتاب نقض المعرفة»، وبمؤلَّفات أبي هاشم «ككتاب الجامع»، و«البغداديات»، و«نقض الإرادة»، و«نقض المرجان»، و«نقض الطبائع»، و«الأشروسينات»، و«كتاب الأبواب»، و«كتاب الخبر».

وباختصار، نجد في هذا الجزء مختلف أقوال المتكلِّمين الأوائل في مشكلة «خلق الأفعال»، منها ما أخذ به، ومنها ما ردّ عليه، وكل ذلك في صبر وأناة، وشمول واستيعاب. وفيه دون نزاع ما يضيف مادة جديدة وغزيرة إلى ما سبق أن وصلنا من مصادر عن الفِرَق والمدارس الكلامية الأولى[١].

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٩/ ٩/ ٢٠١٠

(١) المغني ٨/ مقدمة د. إبراهيم مدكور.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الكلام في المخلوق

ذكر اختلاف الناس في أفعال العباد

اتّفق كل أهل العدل[1] على أن أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ الله جلّ وعزّ أَقْدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأنّ مَنْ قال إنّ الله سبحانه، خالقُها ومُحْدِثُها، فقد عَظُم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن.

[مقالات حكاها أبو القاسم البلخي]

وقال جهم[2] ومَنْ تبعه: أفعال العباد مخلوقة لله، وهي منسوبة إلى العباد مجازًا لا حقيقة؛ فقولهم: فلان صام وصلّى، كقولهم: تحرَّك وسكن وطال وسمن.

وقال ضرار بن عمرو[3] ومَنْ وافقه؛ كحفص الفرد[4]

---

(١) هم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفِرَق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٢) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، رأس «الجهمية». كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، توفي سنة ٧٤٥ م. (ميزان الاعتدال ١/١٩٧؛ الكامل لابن الأثير، حوادث سنة ١٢٨؛ لسان الميزان ٢/١٤٢؛ خطط المقريزي ٢/٣٤٩ و٣٥١).

(٣) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، صنَّف الكثير من الكتب، بعضها في الرد عليهم، وعلى الخوارج. توفي سنة ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٤) من كبار المجبرة، كنيته أبو عمر، وكان من أهل مصر، كان يعتقد في رؤية الله بالحاسَّة=

والنجّار[(١)] في أفعال العباد: إنها مخلوقة لله، وهو مُحدثها، وهم فاعلون لها على الحقيقة. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: خلق الله أفعال العبد عِبْرة، وكذلك لكل شيء. وقال بعضهم: خلقه للفعل ليس لشيءٍ غير الفعل. وقال صالح قبة[(٢)]، مع قوله بالعدل، في أفعال العباد، أنها مخلوقة لله؛ بمعنى أنه خلق أسماءها لا أنه أحدث عَيْنَها. جميع ذلك حكاه شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله[(٣)].

[معاوية أول مَنْ قال بالجبر وأظهره]

وذكر شيخنا أبو علي[(٤)] رحمه الله، أنّ أوّل مَنْ قال بالجبر وأظهره

= السادسة، وهو تلميذ ضرار بن عمرو الكوفي. (موسوعة الفِرَق الإسلامية د. مشكور، ص ٣٧٨).

(١) الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار الرازي، أبو عبد الله، رأس الفرقة «النجارية» من المعتزلة، من أهل قم. من تصانيفه: «البدل» و«المخلوق» «إثبات الرسل» و«الإرجاء» و«القضاء والقدر». توفي سنة ٨٣٥ م. (فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة؛ اللباب ٣/ ٢١٥؛ المقريزي ٢٠/ ٣٥٠).

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمٰن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلّامة في إيضاح الاشتباه ص ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلّمي الشيعة وحُذّاقهم. (الفرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًّا، ولا نعلم إلّا أنه كان معتزليًّا ثم أصبح شيعيًّا إماميًّا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلّفات، وهي مفقودة اليوم. إلّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرد له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطوّر المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق، فراجع.

(٣) أبو القاسم البلخي ٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيَّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ. له كتب منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها. توفي سنة ٩٣١ م. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٤) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوَّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب=

معاوية[١]، وأنه أظهر أنّ ما يأتيه بقضاء الله ومِنْ خلقه، ليجعله عذرًا فيما يأتيه، ويُوهم أنه مُصيب فيه، وأنّ الله جعله إمامًا وولّاه الأمر، وفشى ذلك في ملوك بني أُميّة.

[مقتل غيلان ووضع السمتي القول «بتكليف ما لا يُطاق»]

وعلى هذا القول قَتَل هشام بن عبد الملك[٢] غيلان[٣] رحمه الله. ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي[٤]، فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق[٥]، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقًا نبويًا[٦].

[مقالة جهم وضرار]

وقال جَهْم: إنه لا فعل للعبد، وتَبِعه ضرار في المعنى. وإن أضاف الفعل إلى العبد وجعله كسبًا له وفعلًا، وإنْ كان خلقًا لله عنده.

= ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(١) معاوية بن «أبي سفيان» صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، مؤسِّس الدولة الأموية في الشام. نشبت بينه وبين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام حروب طاحنة، توفي سنة ٦٨٠ م. (ابن الأثير ٤/ ٢؛ الطبري ٦/ ١٨٠؛ المسعودي ٢/ ٢٢).

(٢) من ملوك الدولة الأموية في الشام، وُلِد في دمشق وبويع بالخلافة بعد وفاة أخيه يزيد بن عبد الملك، خرج عليه زيد بن علي بن الحسين، فوجّه إليه مَن قتله، وفرَّق جمعه. توفي سنة ٧٤٣ م. (ابن الأثير ٥/ ٩٦؛ الطبري ٨/ ٢٨٢؛ ابن خلدون ٣/ ٨٠ ـ ١٣٠؛ المسعودي ٢/ ١٤٢ ـ ١٤٥).

(٣) غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، من البلقاء، تُنسَب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية، كان يقول إن القدر خيره وشرّه من العبد. وفي الإمامة أنها تصلح في غير قريش. توفي سنة ٧٢٣ م. (المِلَل والنِّحَل ١/ ٢٢٧؛ عيون الأخبار لابن قتيبة ٢/ ٣٤٥، ٣٤٦؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ لسان الميزان ٤/ ٤٢٤).

(٤) يوسف بن خالد بن عمير السمتي، أبو خالد: فقيه، يُرمَى بالزندقة، من أئمة «الجهميَّة»، له كتاب في «التجهّم»، كان صاحب رأي وجدل. توفي سنة ٨٠٦ م. (التهذيب ١١/ ٤١١؛ اللباب ٢/ ١٨؛ كشف الظنون ١٠٤٥).

(٥) تكليف ما لا يُطاق: هذا على وجهين: أحدهما ما لا يقدر على فعله لاستحالته؛ كالأمر بالمُحال، أو كان مما لا يقدر عليه للعجز عنه؛ كالمُقعَد الذي لا يقدر على القيام. والوجه الثاني ما لا يقدر على فعله، لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضدّه؛ كالكافر كلِّفه الإيمان في حال كفره. (المعتمد في أصول الدين ص ١٤٦).

(٦) وردت هكذا والصحيح ثنويًا.

[خطة القاضي في كتابه]

ونحن نبيّن القول في إبطال ما ذهب القوم إليه، ونذكر أصوله ومقدّماته، فنذكر تعلق تصرُّف العبدِ به، ونكشف عن الغرض بذلك، ونبيّن حاجته إليه من حيث كان هو المُحْدِث له والمُوجد؛ ونبيّن أنّ العبد إنما يقدر على إحداث الشيء وإيجاده، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على طريق الحدوث، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، ويستحيل تعلّق الفعل بفاعلَيْن مُحدثَيْن أو قديم ومحدث؛ ونبيّن ما يتعلّق بالعبد من أحكام الفعل وما لا يتعلق به، وما يجوز أن تتناوله القدرة من الأفعال وما لا يجوز ذلك فيه؛ ونبيّن أحكام الأفعال وما يتعلق بفاعلها لأجل فعله لها، وما يحتاج من ذلك إلى أوصاف الفاعل، وما لا يحتاج إلى ذلك؛ ونبيّن من بعد إبطال قول مَنْ أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى؛ ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج من الدِّين، والتزام جحد الضروريات؛ ونذكر ما يتعلّقون به من الشُّبه، ونحلّها؛ ثم نُتْبع ذلك الكلام في التوليد، ونذكر الخلاف فيه، وندلّ على مذهبنا فيه؛ ثم نذكر الكلام في القدرة والاستطاعة وما يتّصل بها؛ ثم نعود إلى ذكر وجه الحكمة في خلقه ما خلق تعالى، وفي التكليف إن شاء الله.

فصل في بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ومفارقته لما يفتقر فيه إلى الاستدلال

اعلم أنّ العلم، بأن تصرّف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع السلامة، وينتقي بحسب كراهته ودواعيه، ضروريّ. ومتى نكون مشاهدين لمن هذا حاله، وعرفنا حالنا أيضًا مع تصرفنا، فقد عَلِمْنا أنّ ذلك واجب، وفصلنا بين وجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة، وبين تصرّف غيره على اختلاف أحوالهم معه، من متّبع له فيما يأمر ويريد، أو مخالف له في أنّ مِنَ العلوم الضرورية[1] ما يحصل

(١) وضَّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِمَ نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

للمكلّف[١] بالعادة[٢] والتجربة، كما أنّ فيها ما يحصل بسبب أو على طريق الابتداء[٣].

[مقالة أبي علي الجبائي وأبي هاشم]

ومعلوم مِنْ حال العاقل أنه لا يعرف بأوّل وهلة مفارقة الزجاج للحديد في الصلابة، كما يعلم بالإدراك مفارقة الطويل للقصير، والأسود للأبيض؛ حتى إذا اختبر ذلك عرفه كما تُعرف المُدْرَكات؛ فغير مُمْتنع أن يحصل لنا العلم بما ذكرنا من حال تعلّق تصرّف زيد به بالعادة والاختيار، إنْ كان لا يحصل العلم بذلك بالبديهة. ولهذا قال شيخانا رحمهما الله: إنّ مَنْ كلّفه الله من غير تجربة واختيار فلا بدّ من أن يضطرّه إلى ذلك، وإلى مفارقة حال مَنْ يتعذّر الفعل عليه لمن يصح منه الفعل، على ما حكيناه من قبل. حتى قالا في قصة عيسى صلّى الله عليه: إنه لا بدّ من أن يكون تعالى قد اضطرّه في حال إكماله عقله إلى هذه الأُمور، حتى صحّ أن يستدلّ فيعرف الله تعالى بتوحيده وعدله، وصحّ عند ذلك أن يبعثه نبيًّا.

وقد بينَّا من قبل أنّ الذي يجب أن يُعْتمد أنّا نعلم باضِّطرار مفارقة الفاعل للجماد، في الوجه الذي نعلم من حاله باضّطرار وهو صحة قصده إلى تصرّفه ووقوعها بحسب قصده. فأمّا ما لا يُعْلم من حال الفاعل منّا إلّا بالاستدلال، فهو أنّ العلم الضروري بأنه مفارق فيه للجماد بحالٍ مُحال؛ لأن إثبات تلك الصفة للمريد منّا إذا لم يُعلم إلّا باكتساب، فكيف يُعلم باضطرار انتفاءها عن غيره؟

ومن حقِّ العلم بانتفاء الصفة عن الشيء أن يكون كالفرع على العلم بإثباتها لمن تثبت له، وعلى العلم بكونها معقولة. ولهذا الأصل، لا يصح أن يُعلم عدم الشيء إلّا بعد حصول العلم بحقيقة الموجود، ومفارقة هذه الصفة

---

(١) المكلَّف: الذي دلَّ عليه ما أُريد منه العلم به. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

(٣) الابتداء: الشيء الذي منه يتحرك الشيء أولًا. الشيء الذي منه يجود كون الشيء. الذي منه يكون الشيء أوَّلًا وهو في الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة ص ٤٧٨).

لغيرها. ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه يَبْعُد أن يعلم عدم المعدومات[١] باضّطرار، وأنه لا بدّ فيه من تأمّل واستدلال. ونعلم أيضًا عند التجربة والعادة[٢] في تصرّف زيد الواقع بحسب قصده وإرادته أنه لولاه لما كان؛ لأنّا لو لم نعلم ذلك، لم نعلم انتفاءه بحسب دواعيه، ولما علمنا أنه إذا أثّر ضدّ الشيء لم يوجد، ومتى انصرف عن الشيء لم يقع.

ومَن أنكر في هذا العلم أن يكون ضروريًّا، فهو كمن أنكر أنّ العلم بوقوع التصرّف بحسب قصده على طريقة واحدة ضروريٌّ. ومَنْ أنكر الأمرين، فهو كمن أنكر العلم بمفارقة المختار للجماد فيما يتصرّف فيه، وكَمَنْ أنكر المشاهدات ومفارقة بعضها لبعض فيما تفترق فيه. ويُبيّن ذلك أنه يعلم وقوع تصرّف نفسه بحسب قصده ودواعيه، وانتفاءه بحسب دواعيه. وبالاختيار يعلم أن حال غيره كحاله، لا بأن يحمله على نفسه في هذه القضية قياسًا، بل يحصل له العلم بذلك ضرورةً. وهذا كما يعلم مقاصد مَنْ يخاطبه بخطابه إذا اختير، وإنْ كان يعلم ما يعنيه بخطابه اضّطرارًا من غير اختيار.

وبعد، فلا طريق للعلم بمقاصد مَنْ نشاهده إلا العلم الضروري؛ لأنه لا مجال للاكتساب فيه من حيث كان الفصل بمحرزه، ولا بوقوعه على وجه يدلّ عليه ابتداء. وإنما يصح أن يستدلّ بصيغة الخبر الوارد عن الله تعالى على أنه مُريد، بعد المواضعة والعلم بالمقاصد في الشاهد باضّطرار؛ ولولا ذلك لما صحّ أن يستدلّ به. ومِنْ شرط صحة الاستدلال به أيضًا أن يكون فاعله حكيمًا، وذلك لا يتأتّى في الشاهد، فلو لم يكن طريقَ معرفة مقاصد المخاطَب وغيرَه الاضّطرارُ، لما صحّ أن يُعْرف ذلك في الشاهد ألبتّة. وفي حصول العلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه.

---

(١) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

(٢) راجع الحاشية الثانية في الصفحة السابقة.

وبعد، فإنّ العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلّق تصرّف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده، وإنما يختلفون في مرتبة تأتّيه؛ فمنهم مَنْ يقول: إنه مُحْدِثُه، ومنهم مَنْ يقول: إنه مُكْتَسِبُه، ومنهم مَنْ يعلّقه بالطبع، ومنهم مَنْ يزعم أنّ الله تعالى أحدثه بحسب قصده. فأمّا أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده، فلا فرق بين أن يقال في ذلك، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروريّ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريّات من المشاهدات وغيرها.

[شُبهـــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ما ادَّعيتموه ظنّ وليس بعلم؛ لأن ذلك يطرق على قائله القول بأنّ كل ما نعلمه من المشاهدات مظنون، وإنْ بلغ في الوضوح النهاية، وفي هذا ارتكاب مذهب أهل العنود[١]. وليس لأحد أن يقول: لو كان العلم بتعلّق تصرّف زيد به ضروريّ على ما ذكرتم، لوجب أن لا تخفى مقاصد أحد في أفعاله وأقواله؛ لأنّ طرق العلوم الضرورية تشيع ولا تختصّ كالإدراك. فإذا بطل ذلك عُلِم فساد ما ادَّعيتموه؛ وذلك لأنّ الوجوه التي منها تقع العلوم الضرورية قد تختلف، فمنها ما يصير طريقًا للعلم موجبًا في العاقل، كالإدراك[٢]؛ ومنها ما تختلف الحال فيه بعادةٍ وغيرها، والعلم بالمقاصد من هذا القبيل؛ فلا يمتنع من العاقل أن يُورّي في القول ويُعَمّي في الفعل فلا يُعلم قصده، ولا يمنع ذلك من معرفة مقاصده في سائر تصرّفه؛ وذلك ممّا نعلمه من حالنا وحال غيرنا. وعلى هذه الطريقة يصحّ من المُكْره[٣] على كلمة الكفر التعريضُ والتعميةُ. ولولا ذلك لما جاز أن يصح عند الإكراه إظهار ذلك، ولكان المكره كالمُلجأ[٤]، ولما صح التواضع على اللغات وما يتبعها من كتابة وغيرها؛ لأن طريق ذلك الاضّطرار إلى قصد المشير. بل كان يجب أن لا يَفْهم أحد عن أحد مُراده بالخطاب عند الغيبة،

---

(١) أي أهل العناد.

(٢) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

(٣) المكره: المُجْبَر.

(٤) المُلْجأ: انظر حديث القاضي عنه لاحقًا.

بل عند المُشافهة. ولما صحّ أن نعرف بالإخبار شيئًا؛ لأنّ العلم بذلك تابع للعلم بقصد المُخبر، ولذلك لا يقع العلم بخبر المجّان ومن لا يصح له قصد، وفي ذلك إبطال أُمور الدنيا فضلًا عما طريقُه الدِّين. ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لما صحّ أن يعلم أن المتحرّك كان يجوز كونه ساكنًا بدلًا من كونه كذلك؛ لأنّا إنما نعتمد في ذلك على أنه لولا اختيار المتحرّك لبَقِي ساكنًا، ولو لم تصح هذه الطريقة، لما صحّ العلم بحدوث الأجسام وغيرها.

وكل ذلك يُبيّن صحة ما ذكرناه من أن العلم بوقوع تصرّف زيد بحسب قصده يُعلم باضّطرار.

[ما قاله أبو علي في نقض المعرفة ولم يخالفه فيه أبو هاشم]

فأمّا دواعيه، فإنما نعني به الاعتقاد[١] والظنّ[٢]، وذلك مما نعلمه من غيرنا عند تصرّفه، وإنْ كنّا لا نعلمه عالمًا، ولم نُرِد ذات الاعتقاد، وإنما أردنا كونه ظانًّا ومعتقدًا. وقد ذكر ذلك شيخنا أبو علي رحمه الله في «نقض المعرفة»[٣]، ولم يخالفه شيخنا أبو هاشم رحمه الله.

[شُبهـــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما نعلم دواعي زيد في فِعْله استدلالًا بقصده من حيث عَلِمَ أنّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة؛ فيعلم بذلك أنه قد اعتقد فيه نفعًا أو دفع ضرر؛ وذلك لأنّ علم الإنسان بدواعي غيره قد يكون في الظهور كعلمه بمقاصده. فلو جاز أن يقال في ذلك أنه مُكتسب، لجاز مثله في القصد، ولم يكن بأن يقال: إنّا نستدلّ بقصده على دواعيه، أوْلى من أن يقال: إنّا نستدلّ بدواعيه على قصده. ولا يجب مِنْ حيث كان العلم بكونه قاصدًا، أظهرَ إخراج العلم بالدواعي من أن يكون ضروريًا؛ لأن العلوم الضرورية قد تتفاوت في الجلاء، ولا تجري في الظهور على طريقةٍ واحدة، فكما لا يجوز أن نحكم

(١) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).
(٢) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).
(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فيما نزل عن مرتبة المشاهدات في الجلاء بأنه مكتسب، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإذا صح ما قدَّمناه، صحّ أن نعلم باضّطرار استحالة كون الجماد، وهو على ما هو عليه، قاصدًا ومفارقًا للمختار.

ولذلك نعلم باضّطرار تعذّر المَشْي من الزَّمِن، بل من المقيّد بالقيد الثقيل إذا كان مانعًا من المشي أو السعي. ولولا ذلك لما فرغ العقلاء في منع غيرهم من التصرّف إلى التقييد بالقيود الثقيلة، ولكان يجوز أن يشكل الحال فيه على بعضهم إنْ كان العلم بذلك مكتسبًا. وإذا ثبت ذلك صحّ أن يعلم أيضًا تصرّف زيد بحسب كراهته ودواعيه. ولولا ذلك لما صحّ أن نعلم أحدًا عاصيًا لغيره؛ لأنّا لا نعلم أنه ممتنع من ذلك لدواعيه، بل يجوز أن يكون ممنوعًا عن طاعته. ولو لم نعلم ذلك باضّطرار، وعَلِمْنا ضرورةً أنه لولا قصده إلى تصرّفه لما وُجِد، إذا كان عالمًا غير ممنوع، لكان كافيًا فيما يحاول إثباته من وجوب تعلّق تصرّفه بحسب قصده.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس العاقل يجوّز في زيد إذا تصرّف بقيام أو قعود، أنه لو لم يفعل ذلك ولم يقصده لصحّ من القديم أن يُقيمه أو يُقعده؟ فكيف يُجوِّز مع ذلك أن يعلم أنه لولا قصده إليه لما وُجِد؟

قيل له: إنّ الذي ادَّعَيْناه أنه لولا قصده لما وُجِد على هذا الحدّ المعقول، وما سألت عنه فهو وجود قيام آخر وقعود ثانٍ، ويقع على غير الوجه الذي ذكرناه، فلا يصح أن يُعترض كلامنا.

[شُبهة]

فإن قال: أفليس يجوّز العاقل أن يقع تصرّفه من غيره، وأنّ غيره يفعل فيه ذلك، ويفعل فيه القصد إليه، ليقع بحسبه؟ وتجويز ذلك يُبْطل ما ادَّعيتم.

قيل له: إنّ ما ذكرته لا يُخْرج تصرّفه من أن يكون واقعًا بحسب قصده، ولم نقل بأنّ العلم بأن ذلك يجب، أن يكون من جهته ضروريًا، وإنما يصل

إليه باكتساب. وما ذكرته إنما يسأل في الدلالة على أنّ ذاك فعله، وذلك مما قد بينّا فساده من قبل، وسنبيِّنه من بعدُ إن شاء الله.

وهذه الطريقة في التعلق هي طريقتنا في إثبات التعلق بين أحوال الجسم، والمعاني المُوجِبة لها؛ لأنا نعلم أنّ الجسم[1] يتحرّك بحسب حدوث الحركة، دون السواد؛ فنعلم بذلك أنّ الحركة هي المؤثّرة في كونه متحرّكًا، دون السواد. كذلك إذا عَلِمْنا أن تصرّف زيد يقع بحسب حاله، عَلِمْنا أنّ له تعلّقًا بحاله.

فأمّا وقوع تصرف زيد، بحسب حاله في كونه عالمًا وقادرًا ومريدًا فيما يقع على بعض الوجوه بالإرادة، فطريقة الاستدلال. وكذلك وقوع بعض الأفعال بحسب أسبابها، يحتاج إلى ضربٍ من التأمّل. ولذلك لا يصح أن نبتدىء، فنستدلّ على أن المتولّدَ أو فعل الساهي والنائم فعلُه، وإنْ صحّ أن نُثنِّي بذكره على ما قدّمنا طرفًا منه في إثبات المُحدث من هذا الكتاب.

فصل في أنّ ما وقع من تصرّف زيد بحسب قصده ودواعيه يجب كونه فعلاً له وحادثًا من جهته

يدلّ على ذلك أنه لو لم يكن حادثًا من جهته، لآل الأمر إلى أنه لا تعلّق له به؛ وذلك يُنْقض عِلْمنا بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده ضرورةً. ويوجب أنّ حالَ تصرّفه معه، حالُ تصرّف غيره معه وحالُ ما يحصل في جسمه من مرضٍ وصحّة.

[شُبهــة]

فإن قيل: فلِمَ قلتم إنه يُحْتاج إليه من حيث وقع بحسب قصده؟ ليتمّ لكم ما بنيتم عليه؟

(١) الجسم: عُرّف أنه ذو أبعاد أو ذو جهات، أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض. (التوحيد للماتريدي ص ٤٢). وفي اللغة هو المؤلّف والمركّب. (الإنصاف ص ٢٧؛ والتعريفات ص ٣٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا. ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلّا إذا تركَّب من ثمانية أجزاء. (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧ و٢١٨ و٢٢١).

قيل له: إنما لم نذكر، فيما قدَّمناه، أنّ القول بأنه ليس بحادث من جهته ينقض حاجته إليه، وإنما قلنا: يُنِقض تعلّقه به على الوجه الذي بيّنّاه، فلا وجه لما توهّمته. فإن كان لا بدّ من أن يكون محتاجًا إليه في بعض صفاته، وإلّا لم يكن متعلّقًا به على الوجه الذي قدَّمناه. والذي يبيّن ذلك، أنه إذا وجب وقوعه فبحسب كونه قاصدًا، ولولا كونه قاصدًا إليه مع علمه به، لم يوجد؛ فتجب حاجته، في الوجه الذي حصل عليه بقصده إلى كونه قاصدًا. وإذا صحّ حاجته إلى كون قاصدًا، وجب حاجته إلى ذاته؛ لأنّ المحتاج إلى صفة لغيره لا بدّ من أن يحتاج إلى الموصوف؛ لأنه إذا عَلِم أنّ الصفة تحتاج في حصولها إلى الموصوف، فما يحتاج إليها تجب حاجته إلى الموصوف، كما أن المُحتاج إلى الحياة، يجب أن يحتاج في المعنى إلى ما تحتاج الحياة إليه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه، مع قولكم: إنّ نفس ما وقع بحسب قصده كان يجوز أن يقع وهو غير قاصد، إمّا بأن يُمْنع من القصد، أو بأن يكون ساهيًا، أو نائمًا.

[ردّ لأبي هاشم]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ما يُسقط هذا، بأن قال: إنّ فعله وإنْ جاز أن يقع من غير أن يقصد إليه إذا لم يكن عالمًا ومعتقدًا، فمعلومٌ مِنْ حاله أنه متى كان عالمًا بما يَدْعوه الداعي إليه أو في حكم العالم، لا يجوز أن يفعله إلّا وهو قاصد إليه إذا كان مخلًّى بينه وبين القصد والمقصود. فإذا صحّ ذلك لم يؤثر ما سألتَ عنه فيه؛ لأن الساهي وإنْ جاز أن يفعل مِنْ غير قصد، فالعالم لا يجوز أن يفعل ذلك إلّا وهو قاصد، فصار تصرّفه يحتاج إلى كونه قاصدًا متى كان بهذه الصفة، واستغناؤه عن كونه كذلك، والحال غير هذه، لا يؤثّر في حاجته إلى كونه كذلك في هذه الحال، وذلك يصحّح ما قدَّمناه. ويُوضح ذلك أنّ التصرّف في حال بقائه، وإن استغنى عمّن وقع بحسب قصده، فذلك غيرُ مانع من حاجته إليه وتعلّقه به في حال حدوثه. وكذلك استغناؤه عن كونه قاصدًا، إذا وقع منه مع النَّوم والسهو، لا

يمنع من حاجته إليه وهو عالم؛ لأنه لا فَصْل بين أن تختلف الحال على التصرّف، وبين أن تختلف على المتصرّف، فإذا جاز، لاختلاف حاله، أن يحتاج إليه في حالٍ دون حال، فكذلك الاختلاف حال المتصرّف من كونه عالمًا وساهيًا؛ لأنه وهو ساهٍ لا يميّز بين الفعل الذي يقع منه، وبين غيره، فلا يصح وهذه حاله أن يكون قاصدًا، ويصحّ إذا كان عالمًا أن يقصد إليه ويفعله بحسب دواعيه؛ فلذلك افترق حالتاه. ولم نجعل وقوعه بحسب كونه قاصدًا مُوجبًا لتعلّق الفعل بقصده، فنحكم باستحالة وجوده إذا لم نقصد إليه. كيف نقول ذلك، ومِنْ قولنا: إنّ القصد نفسه يقع من جهته بلا قصد، وكذلك تصرّفه إذا لم يكن مميّزًا؟ وإنما جعلناه دلالة على أنّ ذلك الفعل متعلّق به وحادث من جهته. ولا يمتنع أن يدلّ الشيء على غيره، وإنْ جاز حصول المدلول مع عدمه؛ كما لا يمتنع حصول الصفة للموصوف عند علّة، وتحصل لموصوفٍ آخر لا لعلّة.

يبيّن ما قلناه إنّ التصرّف إذا وقع منه وهو عالم، صحّ أن يستحقّ عليه الذمّ أو المدح والشكر. وفَقْد العِلم قد يؤثّر في زوال ذلك، وإنْ كان التصرّف في الحالَيْن واحدًا؛ فكذلك لا تمتنع حاجته إلى قصده ودواعيه في حال كونه عالمًا دون حال سَهْوه، ولا يؤثّر ذلك في حصول تعلّق المفعول في حال قد عَلِم أنه لولا قصده إليه لم توجد. ولهذا يصح تعلّق تصرّفه إذا وقع على بعض الوجوه بقصده، وإنْ كان إذا وقع على وجهٍ آخر لم يتعلّق به، وتعلّق بقصدٍ آخر. وكلّ ذلك يبيّن أنّ التصرّف يحتاج إليه في حدوثه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ وقوع تصرّفه بحسب قصده ودواعيه يقتضي حاجته إليه؟ وما أنكرتم أنه مُحدث فيه بحسبهما من جهة القديم تعالى، وأنه محلٌّ للفعل فقط على ما ذهب إليه جَهْم ومَنْ تبعه، وأنّ الله قد أجرى العادة في حال كونه عالمًا أن يفعل فيه التصرّف بحسب ما يفعل فيه من القصد والدَّواعي، ومتى لم يكن عالمًا فعل فيه المتصرّف دون القصد، كما أجرى العادة بأن يفعل حركاته بحسب قصده دون صحته ولونه؟

[ما حكاه أبو هاشم عن أبي علي من ردّ]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم حكى عن شيخنا أبي علي، رحمهما الله، في جواب هذه المسألة، أنّ هذا السؤال يقتضي التشكّك فيما عَلِمْناه بالاستدلال؛ لأنّا قد عَلِمْنا في أفعال زيد، أنّها أفعاله، وفرَّقنا بينها وبين أفعال عمرو. ولذلك حَسُن منّا ذمّه إذا كانت قبيحة، دون عمرو؛ فكما لا يجوز أن نشكّ في تصرّفه أنه فعل لعمرو، وإن قدر على مثله؛ فكذلك لا نشكّ في أنه ليس بفعلٍ لله تعالى، وإن قدر على مثله. وحُكِيَ عنهما رحمهما الله في موضعٍ آخر، أنّ هذا السائل يسأل فيقول: ما أنكرتم أن لا تكون الأدلّة أدلّة من حيثُ جوَّز أن يقدر تعالى على مثل مقدورنا؟ وعلمنا بأنّ ما ذكرناه من وقوع تصرفه بحسب حاله يدلّ على أنه فعله، يُسقط هذا السؤال.

[جوابان لأبي هاشم]

فأمّا أبو هاشم، رحمه الله، فقد أجاب عنه في موضعٍ بأنه لا يسأل إلى إثبات القديم سبحانه، وإثبات أحواله، إلّا بعد العلم بأنّ تصرِّف زيد هو فعله، وأنه يدلّ على كونه قادرًا عالمًا. ومتى لم يحصل للمستدلّ هذا الاعتبار من حال الشاهد لم يمكنه معرفة القديم تعالى، فكيف يعترض على هذا الأصل بالأمر الذي لا يُعْلم إلا بعد العلم به؟

وأجاب في موضعٍ آخر عن نظير لهذه المسألة، بأنْ قال: لو كان تعالى هو الذي يفعل التصرّفَ بحسب القصد، كان لا يمتنع مع السلامة أن يقصد المُمكن إلى سائر تصرّفه، ولا يختار تعالى إحداثه، وأنْ يكون هذا عادةَ كثيرٍ من الناس أنّهم متى قصدوا إلى المَشْي والبناء، لم يقع؛ ومتى قصدوا إلى خلافهما، وقع؛ وفي هذا قلت ما علمناه، وكلّ قول مؤدّي إليه يجب فساده.

وقد بينّا فيما تقدَّم من هذا الكتاب أنّ هذا المُعترض لا يستحقّ جوابًا؛ لأن اعتراضه لا يصح إلّا بعد صحة ما نقدح به فيه. فإن صحّ، فقد سَلِمَ ما قلناه؛ لأن صحته تُوجب سلامة ما اعتمدنا عليه. وإنْ فسد، فقد زال الاعتراض به؛ فهو ساقط على كلّ حال. وبينّا أنّ هذا إنما يصحّ من حيث ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات القديم، تعالى، إلّا من حيث علم حاجة

المُحدثات إلى مُحدثٍ قادر، وعلم ثبوت مُحدث لا يجوز أن يفعله القادر بقدرة، ولا يمكن العلم بذلك إلّا بعد العلم بأنّ تصرّف الواحد منّا يحتاج في حدوثه إلى مُحدث قادر.

[شُبهــة]

وقد بينّا أنه لا طريق للعلم بذلك إلّا هذا الوجه، في بابٍ قد تقدَّم. فكيف يصحّ لهذا الطاعن أن يقدح في استدلالنا على أن تصرّفَ زيد فعلهُ، بأنّه وإنْ وقع بحسب قصده: فجوِّزُوا أن يكون فاعله، وفاعل القصد، هو القديم تعالى. وبينّا من قبلُ أنه إنْ سأل، فقال: جوّزوا أن يكون المُحْدِث، لتصرفنا فينا بحسب قصدنا، فاعلًا آخر لا يحتاج في فعله إلى آلات، ويصح أن يفعله فينا بحسب القصد، وإن لم تعرفوا القديم تعالى. وتجويزكم لهذا يقدح في الدّلالة، كما يقدح فيها لو صحّ أن تعرفوا القديم تعالى قبل هذا الاعتبار. ولا يمكنكم دفع هذا التجويز؛ لأن ما جاز أن يُعلم بالعقل جاز أن يجوّزه العاقل فيتوهّمه قبل الاستدلال عليه.

فالجواب عنه أنّ هذا المتوهّم إنما يجوّز كون هذا التصرّف فعلًا لذلك الفاعل، بأن يعتقد حدوثه بحسب أحواله. وقد عَلِمنا حدوثه بحسب حال زيد، فكيف يقال: إنه ليس بفعلٍ له؟ وطريق كونه فعلًا له معلوم، وقال: إنه فعلٌ لغيره، وطريق كونه فعلًا له متوهّم، فكيف يجوز أن يقدح التجويز والتوهّم في دلالة قد ثبت وجه صحتها؟

[شُبهــة]

فإن قال: فجوّزوا أن يكون فعلًا لذلك الفاعل مع كونه فعلًا لكم، فقد سلَّم كونه فعلًا لنا. ونحن نبيِّن من بعدُ أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون من فاعلَيْن. يبيّن ذلك أنّا متى عَلِمْنا أنّ المحلّ تحرَّك بحركة، وحدث بحسب قصد زيد، فقول القائل: جوّزوا أن يكون متحرّكًا بحركة فعلها غيره، يفسد؛ لأن تلك إن ثبتت، أوجبت كونه متحرّكًا على الوجه الذي يوجب هذه، وهي مجوّزة، وهذه مقطوعٌ بها؛ فلا يجوز أن نصرف كونه متحرّكًا عن المعنى المتيقّن إلى معنى متوهّم، وكذلك القول فيما قدّمناه.

ولا يمكن السائل أن يبيّن أنّ لتعلّق هذا التصرف بذلك الفاعل وجهًا ما سوى ما يعقله في الشاهد، فيشير إليه ويعترض به ما قدَّمناه؛ لأن الفاعل لا يجوز أن يوجب حدوث فعله على سبيل إيجاب العلل والسبب، فلا بدّ من اعتبار حاله في وقوع الفعل من جهته على وجهٍ لا يخرج من أن يكون مختارًا للفعل ومُوجِدًا له على وجه كان يجوز أن لا يُوجده. وليس يمكن في ذلك إلّا ما قدَّمناه من تعلّق فعله بقصده ودواعيه، وما شاكل ذلك من أحواله، وهذا يصحّح ما اعتمدنا عليه من الجواب.

وبعد، فلو جاز أن يقال في تصرّف زيد، مع وجوب وقوعه بحسب دواعيه وقصده، أنه فعلٌ لغيره، أو نتوهّم ونجوّز كونه فعلًا لغيره؛ لجاز أن نتوهّم حدوثه لأجل طبع أو أمرٍ موجب، وكما أنّ ذلك يسقط من حيث يقتضي أن لا يتعلّق بقصده ودواعيه، فكذلك ما قالوا.

[شُبهة]

ولو قال قائل: إنّ الواحد منّا متى أراد أمرًا، كان؛ ولا يحتاج في إحداث التصرّف إلى استعمال محلّ القدرة، وأن تصرّف غيره يقع بإرادته، لم يكن لنا سبيل إلى إبطال ذلك، إلّا بأن ذلك يوجب أن لا يقع ما أراده من تصرف غيره بحسب قصد ذلك الغير ودواعيه. فإذا صح ذلك، وجب بمثله سقوط ما سأل عنه.

[شُبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصرّفه إنما يحتاج إليه من حيث محلّه، أو المَحَلّ بعض له، لا لأنه حدث من جهته؛ لأنّا كما نعلم أنه لولا قصده إليه لم يقع إذا كان عالمًا، فكذلك نعلم أنه لولا كونه محلّاً وجسمًا لم يوجد ذلك، فلِمَ صار ما قلتموه: بأنْ يدلّ على حاجته إليه بأوْلى من أن يدلّ على حاجته إلى المحلّ[1]، وأنْ يقال: إنما يُحتاج إليه من حيث كان محلاً، أو كان المحلّ من جملته؟

---

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

قيل له: إنّ القول بحاجته إليه من حيث كان محلاً له فقط، يبطل ما عَلِمْناه من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه؛ لأن الدواعي والقصد يرجعان إلى الجملة دون المحلّ، فما يحتاج إلى المحل فقط لا تعلّق له بهما، كما لا تعلق له بالجملة، وما نقض ذلك يجب القضاء بفساده. على أنّا نعلم أنه يحلّ في ذلك المحلّ ما لا يتعلق بقصده ودواعيه من لون وصحّة وطعم وبُنْية، وحاجة ذلك أجمع إلى المحلّ كحاجة المشي والتصرّف. فإذا استبدّ التصرف، مع حاجته إلى المحلّ، بأن يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه، فيجب أن تقتضي حاجته إلى القاصد في وجه، كما احتاج إلى المحل، وهو حدوثه من جهته على ما ذكرناه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنما كان يصح ما ذكرته لو صح ذكر وجه يحتاج إلى المحلّ فيه، سوى الحدوث الذي يحتاج فيه إلى الفاعل. فأمّا إذا تعذّر ذلك، وكان الوجه المعقول واحدًا، فلِمَ صيَّرتم بأنه يحتاج فيه إلى الفاعل، بأوْلى مني إذا قلت: إنه يحتاج فيه إلى المحلّ؟

قيل له: إنّ الأمر لو كان كما قلته، لوجب القضاء بحاجته في هذا الوجه إلى الفاعل دون المحل، من حيث بينّا تعلّقه بأحوال الفاعل دون أحوال المحلّ، ولوجب أن يَجُوز وجوده في غير هذا المحلّ، كما يجوز وجوده وهو في غير هذا المكان، ولما قدح ذلك فيما ذكرناه. وكيف، وحاجته إلى المحلّ قد تكون في حال بقائه، كما تكون في حال حدوثه، وحاجته إلى الفاعل إنَّما تصحّ في الحدوث فقط. وإذا ثبت تباين الحاجتين، سقط ما توهّمه.

[شُبهـــة]

فإن قال: هلّا قلتم: إنه يحتاج إلى المحل في وجوده فيه، ويحتاج مع ذلك إليه في حدوثه، حتى لا يحتاج في كِلَا الوجهين إلّا إليه؟

قيل له: لأنّ ذلك يبطل ما عَلِمْناه من وقوع التصرّف بحسب أحوال الجملة، فيجب فساده.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ حدوثه هو بحسب أحوال المحل، كما أنه بحسب حال الجملة، وأنْ كونه كذلك يوجب أنه حادثٌ من المحلّ أو منهما؟

قيل له: لأنّ أحوال الجملة معقولة، ومعقول تعلّق التصرّف بها، ولا حالَّ للمحلّ يعقل حدوث التصرّف بحسبه سوى حلوله فيه؛ وذلك لا يختصّ حدوثه، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

[شُبهــة]

فإن قال: كيف يصح ما قلتم، مع قولنا: إنّ الفعل يحدث بطبع المحلّ، وإثباتنا له هذه الحالة، وزعمنا أن حدوثه بحسبها؟ بل ما أنكرتم أن التعلّق الصحيح هو هذا فقط، وأنّ حدوث التصرّف بحسب قصد زيد ودواعيه تابع لهذا التعلّق، ولولاه لم يصح ذلك؛ فبيِّنوا فساد ذلك، ليتمّ لكم ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا قد بينّا في صدر هذا الكتاب بطلان القول بالطبع، في باب مُفرد، ودلَلْنا على أنه غير معقول، وأنه لو عُقِل، لما صحّ تعليق الحوادث به، فأوردنا هناك ما يُغْني المتأمّل عن إعادته في هذا الموضع. والذي ذكرناه الآن، من أنّ هذا القول يُبطل ما عَلِمْناه من وجوب وقوع تصرّف زيد بحسب قصده، يبطل هذا السؤال؛ لأنه إن وجب حدوثه بحسب طبع المحلّ، فليس له تعلّق بالجملة، ولا لقصده فيه تأثير. كما أنّ تصرّف عمرو لا تعلّق له بزيد وأحواله، فكما لا يجب وقوعه بحسب قصد زيد ودواعيه، فكذلك يجب في تصرّف زيد نفسه لو وقع بحسب طبع المحلّ. وقد بينّا من قبلُ أنّ ما يختصّ المحلّ من الصِّفات الواجبة له لجنسه أو لِمَا هو عليه في جنسه، لو اقتضى حدوث الفعل لأوجبه في كل حال وعلى كل وجه؛ ولوجب من ذلك وجود الضدَّيْن؛ لأن حكمَ المحل معهما واحدٌ، ولوجب أن يحدث فيه ما تقتضي تلك الصفات حدوثه، قَصَد زيدٌ إلى إحداثه أم كَرِهَ، عَلِمَهُ أو جَهِلَهُ، قَدَر عليه أو عَجَز عنه، ولوجب أن لا يخرج المحل عن طريقةٍ واحدة؛ لأن ما يختصّ به إذا أوجب كونه في مكان، فيجب أن لا يخرج عنه، كما لا يخرج عن طبعه. وبينّا أن ذلك واجبٌ على من يثبت الطبع، ولا يُلزم من يثبت الفعل للمختار؛ لأنه يفعل

بحسب أغراضه وأحواله، فيجوز لذلك أن يخرج من فعلٍ إلى آخر. وبينّا أنه كان يجب أن يكون المحل هو الفاعل، دون الجملة؛ ولو كان هو الفاعل، لكان هو القاصد والكاره والمذموم والممدوح والمأمور والمنهي، ولكان سائر أحكام الأفعال ترجع إليه، حتى يذمّ المحلّ على الإساءة ويشكر على الإحسان، ويعظم اللّسان على القول الحميد، وهذا في نهاية الفساد، فنثبت أن تصرّف زيد بحسب تعلّقه به وحاجته إليه دون المحل. وقد بينّا من قبلُ أنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج إلى أمر مُوجب لأجله حدث بحسب قصده ودواعيه؛ لأن ذلك يُبطل ما عَلِمْناه من تعلّقه به، ويوجب أيضًا حدوث ما لا نهاية له من المعاني؛ لأن القول في ذلك المعنى المُوجب في أنه يجب أن يحدث لأجل معنًى آخر، كالقول فيه. وحدوث ما لا نهاية له يستحيل، ويُحيل وجود الحوادث التي قد ثبت حدوثها. ومتى قال: إنه ينتهي إلى مُحدث لا يتعلّق بأمرٍ موجب، لزم ذلك في هذا المحدث؛ لأن ما يوجب حاجةَ بعضها إلى محدث، واستغناءَه عن معنًى موجب، يوجبه في سائرها.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا ثبت بالجملة التي ذكرتموها أن تصرّف زيد يتعلّق به ويحتاج إليه، فلِمَ قلتم: إنه يحتاج إليه في الحدوث، وأنه حادثٌ من جهته؟

قيل له: لما بيّناه، من أنه لو لم يكن حادثًا من جهته، لعاد الأمر فيه إلى أنه لا يتعلق به ولا يحتاج إليه. وهذه الجملة تصح بأحد وجهين: إمّا بأن نبيِّن ابتداءً أنه يحتاج إليه في حدوثه دون سائر أوصافه المفارقة للحدوث، أو نبيِّن أنّ سائر الصّفات المعقولة للتصرّف لا يحتاج فيها إليه، فيجب أن يحتاج إليه في حدوثه، أو ما يتبع الحدوث.

وقد بينّا في باب إثبات المُحدث كِلَا الوجهين، والأَوْلى أن نَعْتَمد عليه الوجهَ الأوّل، وهو أنّ ما أوجب تعلّقه به هو الذي يوجب حاجته إليه من حيث كان محدثًا؛ لأن حدوثه من الحاصل بحسب قصده دون سائر أوصافه، فيجب أن يحتاج إليه في الوجه الذي حصل عليه بحسب قصده. وقد بينّا أنّ عدمه وكل صفة تختصّ حال العدم لا تعلّق لها به. وكذلك الصفات الراجعة إلى ما

هو عليه في جنسه لا يحصل عليها بحسب قصده، وإنما يحصل حدوثه أو ما يتبع الحدوث بحسب أحواله، فيجب أن يحتاج إليه فيها دون غيرها من الصفات. وقد بينّا أنّ بقاءه لا يتعلق به أيضًا، فلم يبقَ إلا ما ذكرناه. وإنّما حكمنا بأنّ هذا هو المُعتمد، لأنّ ما يبقى به تعلّقُ سائر صفات التصرّف بزيد هو الذي يثبت به حاجته إليه من حيث كان مُحدثًا، وهو أنه لا يقع عليها بحسب قصده.

وإذا احتجّ فيما نحكم بأنه لا يحتاج إليه التصرّف فيها من الصّفات إلى الرجوع إلى الأمر الذي به نعلم تعلّق حدوثه به، فيجب أن يكون هو المُعتمد. وإنّما كان يمكن الاعتماد على ذلك لو أمكننا إثبات بوجهٍ آخر سوى هذا الوجه. فأمّا إذا تعذّر ذلك، صار كِلَا الوجهين في حكم الوجه الواحد والاعتبار الواحد، فلذلك حكمنا بذلك فيه.

وقد بينّا من قبلُ أنه لا يمكن أن يقال: إنّ تصرّفه إنما يحتاج إليه من حيث وُجِد، مع جواز عدمه في تلك الحال. وفرّقنا بينه وبين ما نقوله من أنّ العالِم منّا إنما يحتاج إلى العلم من حيث حصل عالمًا، مع جواز كونه جاهلًا. وفصَلْنا بينه وبين اعتبار طريقة إثبات المعاني. وبينّا أنّ ذلك إنما وجب في إثبات الأعراض من حيث لم يتقدّم العلم بالمعنى الذي تتعلّق صفات الجسم به، بل وصلنا إليه من جهة الاستنباط، فلا وجه لإعادة ذلك.

[مقالة لأبي علي وأبي هاشم]

واعلم أن شيخينا أبا عليّ وأبا هاشم، رحمهما الله، قد بينّا أنّ هذا العلم خاصة لا أصل له يُرَدّ إليه، أنه لا يمكن فيه إلّا بيان طريقة النظر، والوجه الذي إذا تأمّله المتأمّل ونظر فيه الناظر وقع له من العلم ما وقع لنا به. وبينّا أنّ السائل إذا انتهى في سؤاله إلى طلب أكثر مما يقتضي النظر فيه العلم، لم يستحقّ جوابًا، ولم تَجُز له المطالبة عند ذلك بلِمَ، كما لا يمكنه القدح فيه بمناقضة ومعارضة. وبينّا أنّ السائل إنما يسوغ له ذلك، إذا لم يستوفِ المسؤول الدلالة على الوجه الذي يقتضي النظر فيه العلم. فأمّا إذا استوفاها قَبُح منه

المطالبة، وجرى في مطالبته مجرى مَنْ طلب مِنْ غيره ما لا يُطيقه؛ لأن الزيادة على ترتيب الدلالة التي لا يحتاج إليها لا نهاية لها، ووجودها كعدمها في الاستغناء عنها، إلا أن يطلب كشفها بعبارةٍ أخرى وإيضاحها بشاهدٍ ومثال. ومَنْ طلب ذلك لم يكن طاعنًا فيها ولا مطالبًا بوجه صحتها. لكن الأمر وإنْ كان كما قالاه في أنه لا أصل له في العلوم الضروريّة، فدافعه بمنزلة مَنْ دفع العلوم الضرورية، على ما بيّناه؛ لأنه إذا قال: إن تصرف زيد ليس بحادثٍ من جهته، بل المُحْدِث له غيره، أوْ لا مُحدث له أصلًا، أو وجب عن طبع أو عن معنًى مُوجب، فلا بدّ من أن يدفع ما عَلِمْناه من وجوب تعلّقه بحسب قصده ودواعيه، وذلك ممّا يُعلم باضّطرار، وإنْ كان في جملته ما يُعلم بالتأمّل، ويصير من هذا الوجه بمنزلة مَنْ دفع أصلًا له ضروريًّا.

فأمّا الاستدلال، على أن جميع الحوادث متعلقة بمُحدث لحمله على تعلق تصرّف مَنْ نشاهده به ووقوعه بحسب قصده، فبعيد؛ لأنّ الطريق، التي بها نعلم حاجة هذا التصرف في الحدوث إليه، استدلال، وطريقة جميع ما يحدث من العباد واحدة، فلا يمكن أن يُقاس بعضها على بعض.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنّ ادّعاء الضرورة في ذلك لا يمكن، وأنه لا يمتنع مع كمال العقل أن يُشكّ في أن بناء الدار وتأليف الحيل إمّا مُحدث أوْ لا. وبيّن أنَّ مِنْ جهة العادة، يخالف ما عَلِمناه واقعًا من العباد من بناء الدُّور والكتابة والنِّساجة وغيرها، لما لم تجرّبه العادة من تأليف الحِيَل وغيره.

وقد بينّا أن العلم بما له يستحقّ الموصوفُ الصفةَ، لا يكون ضروريًّا في شيءٍ من الصفات؛ لأن العِلل إنما يُعلم كونها عِللًا بالدليل، وكذلك ما يجري مجراها من الوجوه التي تستحقّ لها الصفات.

[استدلال لأبي علي وأبي هاشم]

فأمّا الاستدلال على أنّ تصرّف العبد فعله بالذمّ والمدح وحسن الأمر والنّهي، فقد اعتمد عليه شيخنا أبو علي رحمه الله، في كتبه، وغيره من الشيوخ

المتقدّمين. وذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله أيضًا، إلّا أنه ربما أتبعه بأنْ قال: وإنْ كان الذي نعتمده هو وقوع تصرّفه بحسب قصده وإرادته وعلمه وقدره، وربما مضى عليه ولم يعترضه. وقد ذكر في الجامع[١] أنّ الاستدلال على أن المتولّد فعله بذلك لا يصح؛ لأنه يجب أن يعلم أنه فعله أوْ لا؛ ثم نحكم، بحسن الأمر به، والنّهي عنه، والذمّ والمدح عليه. والشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، يقول: إنه يمكن أن يستدلّ به ثانيًا.

فأمّا في ابتداء الاستدلال على أن تصرّف زيد فعله، فلا يمكن. ولا يقدح ذلك في احتجاج الشيوخ بذلك على المُجبّرة[٢]؛ لأنهم قصدوا به إلى إبطال قولهم: إنّ تصرّف العبد فعلٌ لله؛ لأنه لا بدّ من القول بأنّ فعل الغير يحسن أن يُؤمر به ويُنْهى عنه. وما عُلِم أنه ليس بفعل له لا يحسن ذمّه ومدحه عليه. وإنما النظر في التصرّف الذي نحن فيه واقفون، هل يجوز أن يعلم أنه فعلٌ لزيد بالأمر والنهي والذمّ والمدح، أم لا؟ فأمّا مع القطع على أنه ليس بفعلٍ له، فلا إشكال أنه لا يحسن ذلك فيه.

واعلم أنّ حسن الأمر والنهي والمدح والذمّ لا يحصل العلم به، إلّا وقد حصل العلم بتعلّق تصرف العباد بهم، ووقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم؛ لأن مَنْ لم يعلم ذلك أوّلًا، لم يعلم حُسْنها. ومتى عَلِم الحوادث على الجملة، وعَلِم وقوعه بحسب قصد العباد ودواعيهم من نفسه وغيره، صحّ أن يعلم حُسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، فلهذا وجب تقدّم ذلك العلم عليه. ومتى عَلِم ذلك، صحّ أن يستدلّ به على أنه حادث من جهتهم بحسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، كما يصح أن يستدلّ عليه بوجوب وقوعه بحسب قصدهم؛ لأنه كما يعلم مفارقة تصرّفه لتصرّف غيره في وقوعه بحسب قصده، فكذلك يعلم مفارقته له في حُسن ذمّه ومدحه وأمره ونهيه، فيصح الاستدلال بكلّ واحد من الأمرين، إذا حصل العلم بهما قبل العلم بأنه فعله.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) وهم المعتقدون بالجبر ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

[شُبهـــة على كلام لأبي هاشم]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ العلم بحسبهما لا يحصل إلّا بعد العلم بحدوث الفعل من جهته، على ما حكيتموه عن أبي هاشم رحمه الله. وصحة ذلك تُبْطِل ما ذكرتموه من صحة الاستدلال به؛ لأنه يؤدّي إلى أن يستدلّ بالشيء على ما يُعلم قبله، أوَ ليس الشيوخ قد قالوا: إنّ المُجبّرة لا يصح، مع قولها، أن يُعلم حسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، ولو صح العلم بذلك، قبل العلم بأنّ تصرّف العبد فعله أو فعل غيره، لم يمتنع أن يعلموه وإن جَهِلُوا كونه فعلًا للعبد، كما يصح منهم العلم بوقوع تصرّفه بحسب قصده مع الجهل بذلك. أوَ ليس قد قال أبو هاشم، رحمه الله: إنّ العلم بوجوب شكر النعمة يتبع العلم بالنعمة؟ وأنّ فاعلها قد فعلها إمّا معيّنًا وإمّا مُجْمِلًا. فإذا صح ذلك في الشكر، وجب مثله في الذمّ والمدح؛ لأنّ كل ذلك من أحكام الأفعال بعد وجودها إذا وقعت من العالِمَ بها، فإذا وجب ذلك في الذمّ والمدح، وجب مثله في الأمر والنهي؛ لأنّ الآمر إنما يستحسن أمر غيره بما يعلم أنه يستحقّ به المدح إذا فعله، وكذلك النّاهي.

وبعد، فإنّ مَدْح الغير إنما يحسن على فعله دون فعل غيره، فلا بدّ من تقدّم العلم بفعل الفاعل على جملة أو تفصيل، حتى يعلم حسن مدحه عليه أو ذمّه لأجله. ومن قولكم: إنّ الفاعل إنما يستحقّ المدح بفعله، متى عَلِم أنّ ما فعله حسنًا وله صفة زائدة على حُسْنه، وأنه لم يفعل ما يُحيط المدح، ولا يحصل العلم بذلك، إلّا والعلم بأنه فاعل قد حصل؛ لأنه الأصل لهذه العلوم. وإذا لم يعلم حسنَ المدح على الفعل إلّا وقد علم حسنه والوجه الذي له حَسُن، فكيف يدّعي العلم بحسن ذلك؟ ولمّا علم كون الفعل فعلًا له أصلًا، ومن قولكم: إنّ حُسْن الشيء يتبع العلمَ به العلمُ بوجهِ حُسْنه، فكيف يعلم الفاعل حُسْن الذمّ ولا يعلم ما له حسن من كون الفعل فعلًا للمذموم؛ لأنه إنما إنما يَحْسُن لذلك دون غيره. ولهذا لا يُستحسن ذمّ زيد على حركاته مع تجويزه كونها فعلًا لغيره، كما لا يُستحسن ذمّه مع تجويزه كونها حسنة. وكلّ ذلك يبيِّن أنّ الاعتماد على الذمّ والمدح في أن تصرّف العبد فعلٌ له، لا يصح على وجه.

قيل له: إنّ الذي قدَّمناه هو أنه يصح أن يعلم حسن ذمّه ومدحه، إذا عَلِم تعلّق الفعل به على الجملة، بأن يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته، وأنّ حاله معه بخلاف حاله مع غيره؛ فعند ذلك يكون مخيّرًا بين أن يستدلّ بذلك على أنه مُحدثه، وبين أن يستدلّ على ذلك بوجوب وقوعه بحسب دواعيه؛ لأنه قد عَلِم باضّطرار أنّ ذمّ الغير على ما لا تعلّق له به ألبتّة يَقْبُح. فإذا علم حُسن ذمّ زيد على تصرّفه، عَلِم أنه لا بدّ من تعلّقه به، ويعلم عند ذلك أن تعلّقه به هو، بأنه حدث من جهته على الوجه الذي يعمله، لما قدَّمناه من الدَّليل.

فأمّا ما يتعلق به جهنّم، من أنّ الأمر والنهي والذمّ والمدح إنما حَسُنت سمعًا من حيث يفيدنا الله تعالى بذلك؛ لا لأن للفعل تعلّقً بالعبد، فقد بيّنّا أنّ ذلك لا يتمّ له؛ لأنه لا يصح أن يعرفه تعالى مع جهله بكون العباد مُحدثين. فكيف يصح أن يجعل الوجهَ في حُسْن ذلك السمعَ، ولا يمكنه أن يعرف مَنْ يَرِدُ السمعُ من جهته؟ ويلزمه أن يقول: إنّ العلمَ بسائر ما يكمل به العقل طريقُه السمع من قُبح الظلم، وكفر النعمة، والكذب الخالي من نفعٍ ودفعٍ ضرر، وحُسن الإحسان والإنصاف. بل يلزمه أن يقول ذلك في العلم بالمشاهدات، وأن لا يجعله واجبًا بالمشاهدة. ويلزمه القول بأنّ هذا العلم لا يحصل لمن لا يعرف الله من الدَّهرية وغيرهم. ويلزمه أن يجوّز ورود السَّمع بحُسْن عبادة زيد، وأن يجري فيها وفي التعظيم والتبجيل مجرى القديم سبحانه. ويلزمه القول بأنّه يجوّز ورود السمع بمدحه على كل فعلٍ قبيح، وذمّه على كل فعلٍ حسن، وأن يختلف حال العُقلاء في ذلك. بل يجب أن لا يَأْمَنَ في أنّ كثير من الأنبياء من يُعَنّد أُمّته عن الله تعالى بذلك، حتى أن مَنْ يباهي منهم في مخالفة مرضاة الله يستحقّ المدح، ومَنْ بلغ الغاية منهم في اتّباع مرضاته يستحقّ الذمّ. ويلزمه أن يجوّز ورود العبادة بمدح إبليس وذويه، بل بعبادته، وأنْ لا يأْمَن ورود ذلك في بعض أزمان الأنبياء عليهم السلام. ويجب على هذا القول أن يكون العلم بحسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، دون العلم بصحة السمع وما يتعلّق به في الجلاء؛ لأنه كالأصل له، وفي عِلْمنا بخلاف ذلك؛ لأنّ جميع العُقَلاء يعلمون حُسْنه وإن اختلفت أحوالهم في معرفة السمع وما يتعلّق به، دلالةً على بطلان ما

تعلّق به. ولا يُمكنه أن يطعن فيما قلناه من حيث قلنا: إنّ العبد قد يفعل ما لا يحسن أمره به، ولا نهيه عنه، ولا ذمّه عليه ولا مدحه؛ لأن ذلك إيجاد مثل المدلول مع عدم الدّلالة. وذلك مما لا يقدح فيها، بل يجب إذا دلّ دليلٌ آخر عليه أن يُقارنه.

[دفاع القاضي عن أبي هاشم وشيوخه]

ونعود إلى الجواب عمّا قدَّمناه من الأسئلة، فنقول: إنّ العلم بحُسْن الذمّ والمدح لا يتعلّق بالعلم بحدوث الفعل من جهته على التفصيل، ولا يمكن أن يُحكى ذلك عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله، في الجامع[١] وغيره؛ لأنه كلامه مُحتمل. ولو كان كذلك، لوجب أن لا يعرف حُسن الذمّ والمدح مَنْ لم يستدلّ فيعلم على التفصيل حدوث فعل زيد من جهته، وأنه مُوجده ومُخترعه، والمعلوم من أحوالنا وأحوال العقلاء خلافه؛ فصحّ أنّ العلم بذلك يتعلق بالعلم بتعلق تصرّفه به، على الجملة دون التفصيل، على ما قدَّمناه.

وأمّا ما ذكرته من أن السّلف قالوا: إنّ المُجبّرة لا يصح، مع قولها، أن نعلم حُسْن الأمر والنهي والمدح والذمّ، فادّعاء ذلك على الجميع لا يمكن. بل كثيرٌ منهم يجعل علمهم بحسن ذلك مُوجبًا لبطلان اعتقادهم، ويستدلّ به على أن العبد مُوجد ومُحدث. وأمّا شيوخنا خاصّة، فقد جعلوا العُمدة فيه استحقاق الذمّ، وقد قالوا: إنّ العلم بحسن الذمّ كما يحصل عند العلم بتعلّق القبيح به، فكذلك يحصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب، وادّعوا في ذلك العلم الضروريّ، وإن احتيج في تفصيله إلى استدلال. وقد اعتمدوا عليه في أصل المعرفة، لأنهم رتّبوا الخاطر[٢] والدَّاعي[٣] على أنه تنبّه على ما يعرفه من حسن ذمّه على القبيح وإن اشتهى، وذمّه على الحَسَن وإن شقّ عليه؛ فلولا أنّ العلم بذلك ضروريّ على الوجه الذي ذكرناه، لما صحّ هذا القول.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) الخاطر: تصوّر المعنى بالقلب. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٠). الكلام الخفي يرد على المكلّف من خارج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٣).

(٣) يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصِّل الكلام عن الدَّاعي في هذه الموسوعة.

وأمّا العلم بوجوب شكر النّعمة، فإنه يتعلق بأمرين: أحدهما أنّ ما فعل به نعمة، والثاني أن يكون متعلّقًا بفاعله. فمتى علم تعلّقه به على الجملة، وأنّه نعمة، عَلِم حُسْنه؛ فالقول فيه كالقول في حُسن الذمّ والمدح، وإنْ كان الكلام في قبح الفعل أظهر من الكلام في كونه نعمة. فلهذا صار حُسْن الذمّ أظهر من وجوب شكر النّعمة. ولهذا يعدّ الشيوخ رحمهم الله، العلم بوجوب شكر المُنْعِم في جملة ما يَكْمُل به العقل. ونحن وإنْ قلنا: إنّ المدح لا يحسن إلّا إذا عَلِم إنّ ما فعله حسنًا، وله صفةٌ زائدةٌ على حُسْنه، وأنه لم يفعل ما يُحْبِطه، فكلّ ذلك مما قد يُعلم على الجملة، ويُعلم عنده حُسْن المدح والذمّ، فلا يُعْتَرض به على ما قلناه.

وما نقوله من أنّ حُسْن الشيء يتبع العلم بوجه حُسْنه، لا يقدح فيما قلناه؛ لأنا قد أوجبنا أن لا نعلم حُسْن الذمّ والمدح، إلّا وقد نعلم تعلّق الفعل به على وجهٍ يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره. ولا يمتنع أن نعلم في الجملة أنّ من حقِّ فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، إذا كان على صفة؛ ومن حقِّ فاعل الواجب أن يستحقّ المدح، إذا كان على صفة. كما نعلم أنّ من حقّ الظلم أن يكون قبيحًا، ويحتاج إلى الاستدلال عند التعين في أن الضرر ظلم، وفي أنّ زيدًا فاعلٌ للقبيح، فيكون ما قدَّمناه غير كافٍ في أنْ زيدًا بعينه قد استحقّ الذمّ على هذا الفعل دون أن يَنْضاف إليه الاستدلال على حال فاعله مفصّلًا، وتعلّقه به على جهة التفصيل. لكن في الظلم يجب أن يستدلّ في كل ضرر بعينه أنه ظلم، وإنْ كان حاله قد يختلف في ظهور البعض وغموض البعض. وليس كذلك حال زيد في تعلّق تصرّفه؛ لأن تعلّقه به، واختصاصه معه في الظهور لجميع العقلاء، كالعلم بأنّ مِنْ حقِّ فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، ولا يمتنع أن يستحقّ الذمّ على الفعل بشرط، وكذلك المدح. والعلم بأنّ زيدًا يحسن ذمّه على القبيح إنْ لم يُكْفِرُه، وعلى الحَسَن إن لم يُحْبِطُه؛ متى حصل، استقام الاستدلال به، وإن لم يعلم أنّ هناك ما يُحبط أو يُكفر. فإذا صح ذلك في الذمّ والمدح، وجب مثله في الأمر والنّهي؛ لأن الآمر يعلم حُسن الأمر بما إذا فعله الفاعل استحقّ المدح عليه، والنهي عمّا إذا فعله استحقّ الذمّ عليه. وقد يعلم حُسْن الأمر والنهي لأغراضٍ ترجع إليه من منافعه ومضارّه، لا إلى

المأمور المنهيّ. وهذه الجملة تبيّن صحة الاستدلال بالذمّ والمدح على أنّ تصرّف العبد فعله، والوجه الذي يصحّ عليه.

[شُبهــة]

فأمّا قول القائلين بالكسب[١]، من أنّ ذلك إنما يحسن لأن العبد مُكتسب لتصرّفه، فسنبيِّن بطلانه عند ذكر حدّ الكسب في فصلٍ مُفرد، إن شاء الله[٢].

فأمّا الاستدلال، على أن تصرّف زيد فعله، بأنه لو لم يكن فعله لم يكن ليفزع إليه عند النّوازل، كما لا يفزع إلى تغيير هيئته وطوله وسائر أحواله التي لا تتعلّ باختياره، فبعيد؛ وذلك لأن أحدنا قد يفزع إلى الشيء على وجهٍ لا يصح، نحو أن يفزع إلى نقل جسمٍ عظيم، ثم لا يؤاتيه، ويفزع إلى القيام بضرب من التدبير ظنًّا منه بأنه ينهضٍ به، ثم يقعد عنه. وكذلك لا يمنع أن يقال: إنه يفزع إلى إحداث الأفعال، لضربٍ من الظنّ، وإنْ كان مُحدثها غيره. وقد يفزع كثيرٌ من الناس إلى الألوان والعلوم، ولا يجب كون ذلك فعلًا لهم.

وبعد، فإنّ هذا القائل لا يخلو من أن يدّعي أنهم عَلِموا ما فزعوا إليه، أو فزعوا إليه على جهالة. فإن أقرّ بأنهم غيرُ عالمين بذلك، فقد أبطل استدلاله؛ لأن الاستدلال باعتقاد مَنْ يجوز كونه جاهلًا، لا يصح. وإن ادّعوا كونهم عالمين بذلك باضّطرار، فيجب أن يُشاركهم غيرهم فيه، وقد استغنى عن الاستدلال بذلك. وإن ادّعى أنهم علموا ذلك استدلالًا، فقد كان يجب أن يذكر ما به استدلّوا، دون فزعهم.

---

(١) الكَسْب: بيّن القاضي عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) معنى الكَسْب، فقال: هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤). وقال الماتريدي (ت ٣٣٤ هـ): إن العبد له قدرة على نوع من الفعل، وهو الكسب. (التوحيد للماتريدي ص ٩١).

(٢) راجع: فصل في إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب، وما يتصل بذلك.

[شُبهـــة]

فإن قال: عَنَيْت بذلك أنهم يفزعون إلى أن يتحرَّكوا ويسكنوا ويتصرّفوا، لعلمهم بأنّ ذلك يجب وقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم مع السلامة، فقد رجع إلى ما قلناه، وعدل عن استدلاله.

وأمّا الاستدلال على أنّ زيدًا يحدث تصرّفه من بناء وكتابة وغيرهما، بأنه لو لم يكن هو المُحدث لذلك لما استجهل العقلاء مَنْ يجمع آلات الكتابة والبناء وينتظر أن تصير دارًا مبنيّة وقصيدة مكتوبة. وفي عِلْمنا باستجهالهم لذلك دلالة على أنه المحدث له دون غيره، فلا يصح. وذلك أنّ هذا يوجب أن لا يصح أن يحدث الله تعالى من هذه الآلات دارًا مبنيّة ودفترًا مكتوبًا؛ لأن مَنِ انتظر ذلك من غير الباني منّا والكاتب، فهو مُسْتجهل على كلِّ حال.

[شُبهـــة]

فإن قال هذا المستدلّ: إنما يستجهل إذا انتظر أن يصير مبنيًّا بنفسه، أو مكتوبًا، فأمّا إذا انتظره مكتوبًا، أو مبنيًّا، بالله تعالى، لم يستجهل.

قيل له: إنّ هذا وإن نقض ما عوّلت عليه؛ لأن العقلاء لا يفصلون بين هذين المنتظرين، فإنه يُوجب أن يستدلّ بذلك على أنّ الشيء لا يكون محدثًا بنفسه، ولا بدّ له من محدِث. فأمّا أن يدلّ على أن زيدًا مُحدثه، فلا. وقد بيّنّا في نقض اللّمع أنّ مَنْ يستجهل ذلك، إنِ استجهله عن غير عِلْم، لم يُعتدّ به. وإن استجهلوا هذا المنتظر لعلمهم بأنّ البناء يُحدثه الباني ضرورةً، فيجب أن يُشاركهم فيه كلّ عاقل، وذلك يُغْني عن الاستدلال. وإن علموه بدليل واستجهلوا ذلك، فيجب أن يُوردوا ذلك الدّليل ويستغنوا عن ذكر الاستجهال الذي لا يستقلّ بنفسه. وإنّما يصح إذا تقدَّم العلم بما يُوجب صحته. وإنما يذكر شيوخنا في الكتب القريبة ذلك ليبيِّنوا ما يقع بحسب قصد زيد يجب كونه فعلًا له، فيكشفوا بذلك القول فيه. وقد عَلِمْنا أنّ كثيرًا من الأُمور الحادثة بالعادة قد يستجهل مَنْ ينتظره على خلافه؛ كانتظار الولد من غير وَطْء والنبات من غير زرع، إلى ما شاكله. ولم يمنع ذلك من كونه مقدورًا، وكذلك القول فيما ذكر هذا المستدلّ.

[شُبهـــة]

فأمّا الاستدلال على أنّ المُحدَث يتعلّق بالمُحدِث من حيث حدث في وقتٍ بعد وقت، فقد بينّا من قبلُ أنه لا يصح، سواء استدلّ بحدوثه في وقتٍ دون وقت على أنه لا بدّ له من مُحدِث يخصّصه بأحد الوقتين، أو استدلّ به على وجهٍ آخر، وهو: أنه إذا وُجِد عن عدم، فلا بدّ من أمرٍ يقتضي وجوده، وليس إلا الموجد والمُحدث. وسواء استدلّ به على وجه ثالث، وهو أنه وُجد في وقتٍ كان يجوز أن لا يُوجد بدلًا منه، فلا بدّ له من مُوجِد.

وبيّنّا القول فيه، ودلَلْنا على ذلك إنما يصح على طريقتنا في الاستدلال بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده وإرادته على أنه فعله، فيصحّ أن يستدلّ به على هذا الحدّ. وبينّا أنّهم إذا أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنّ المُحدِثات متعلّقة بالواحد منّا، وكان اختصاصها به بخلاف اختصاصها بغيره، فكذلك لا يمتنع أن تختصّ الحوادث بالحدوث على الوجه الذي قالوه، وإن لم يثبت له مُحدثًا أصلًا. وأوردنا في ذلك ما يُغْني عن الإعادة.

فأمّا الاستدلال على ذلك بأنّ الواحد منّا يَفْصِل بين حركة المختار، وحركة المُرتعش، وسائر الضروريّات الحادثة فيه، وأنّ ذلك يدلّ على أنّ ما يحدث على جهة الاختيار فعله، وحادثًا من جهته؛ فإنما يصح متى رتّب على ما قدَّمناه، بأن نبيِّن أنّ وجوب وقوعه بحسب اختياره يقتضي كونه فعلًا له على ما سلف القول فيه، فأمّا إذا أُريد به ظاهره، فإنه لا يدلّ؛ لأن التفرقة التي أشار إليها ليس بأكثر من أن هذا الحادث يختاره، ومتى اختار خلافه، وقع. وليس كذلك سبيل الحادث الآخر، لأنه قد يقع وإن لم يكن مختارًا له.

[شُبهـــة]

ولقائلٍ أن يقول: إن ذلك إنما وجب، لأن الفاعل لأحدهما فيه قد أجرى العادة أن يحدث فيه اختياره، والفاعل الآخر ليس هذا حاله، كما أنه تعالى أجرى العادة في كثيرٍ من المأكول أنه يشبع عنده، وتنقطع الشهوة[1] إذا ناله،

(١) الشهوة: تَوَقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

وليس كذلك حال غيره. ومتى قيل، في الجواب عن ذلك: إن تعلّقه بقصده واختياره إذا جرى على طريقة المُوجبات دون العادة، فيجب أن يدلّ على ذلك فعله، فهو رجوع إلى ما قلناه من قبل.

وإنما يصحّ ذكر ذلك، في إبطال قولهم: إنّ فعل العبد بمنزلة سائر ما يخلقه الله فيه؛ فبيِّن أنه كان يجب أن يجري على طريقة الضروريّات، ليبيّن بذلك أن أفعالهم ليست مخلوقة لله. فأمّا الاعتماد عليه في أنها أفعالهم، وأنها حادثة من جهتهم، فبعيدٌ على ما قدَّمناه. وأمّا الاستدلال على ذلك، بأنه تعالى قد ثبت أنه قد كلّف وأمر بهذه الأفعال، فلولا أنها حادثة من جهتهم لم يَحْسُن ذلك ولما صحّ وقوعه منه مع حكمته، فبعيدٌ؛ وذلك أنّ العلم به تعالى وبحكمته إنما يصح بعد العلم بكون العباد مُحدثين وفاعلين؛ لأن بعد ذلك يمكن العلم بإثبات المُحدث للأجسام ومعرفة صفاته وعدله، فكيف يستدلّ به على ما هو أصلٌ له، ومن حقِّ المستدَلّ به أن يتقدّم العلمُ به على العلم بالمستدِلّ عليه؟ وكذلك القول في الاستدلال على ذلك باستحقاق الثواب والعقاب، ويحسن بعثة الرسل، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والوعظ، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب؛ لأن ذلك أجمع لا يصح أن يُعلم إلّا بعد العلم بإضافة الحوادث إلى العباد. وإنما يذكر الشيوخ، رحمهم الله، ذلك ليبيِّنوا أنّ مَنْ أقرّ بصحة الدِّين والإسلام، وقال مع ذلك بالجبر، فقد ناقض، ونفى ما أثبت، وأنه يلزمه القول بأن جميع ذلك عبثٌ لا فائدة فيه؛ فعلى هذه الطريقة يصح إيراده. فأمّا الاستدلال على ذلك باشتقاق الأسماء، وأنه لو لم يكن فاعلًا لتصرّفه لم يُوصف بأنه مُحرّك ومسكن وضارب ومُخبر، كما لا يوصف بذلك من تصرّف غيره، ومما يحدث على سبيل الاضّطرار فيه، فلا يصحّ. وذلك أنّ الاشتقاق يتبع اللغة، والعبارات لا يُوصل بها إلى معرفة المعاني؛ فلا يخلو مَنْ أجرى هذه الأسماء على العبد مِنْ أن يعلم أنه مُحْدِث لهذه الأفعال باضّطرار، فيجب أن تقع فيه المشاركة، ويستغني عن ذكر الاشتقاق؛ أو عَلِموا ذلك باستدلال ثم أجروا العبارة، فيجب أن يذكر دليلهم؛ أو أجروا ذلك بظنّ، فلا مُعتبر به؛ أو جعلوا الاسم تابعًا لاعتقاد قلّدوا فيه، فلا يُعْتَدّ به؛ أو أجروا العبارة على ظاهر ما عَقِلوه من تعلّق هذه الأُمور بهم من حيث وقعت بحسب

قصدهم، وإن لم يعلموه مُحدثًا له؛ فلا دليل فيه على موضع الخلاف، فقد بانَ أن التعلق بذلك لا يصحّ.

وقد بينّا أن استعمال العبارة على وجهٍ يفيد ويصحّ، لا يكون إلّا بعد العلم بما وُضِعَتْ له، فهي إذن تابعة للعلم بالمعنى، فكيف يُتوصّل بها إلى إثبات المعنى؟ وهذا القول يؤدّي إلى المحال؛ لأنه يجب أن لا تُعلم عبارة على وجهٍ يصح إلّا بعد معرفة المعاني، ولا المعاني إلّا بعد معرفة العبارة، وذلك يُحيل العلم بهما جميعًا.

وإنما نذكر ذلك، لنبيِّن لمن أقرّ بصحة الإسلام أنه يلزمه أن يجري على الله سبحانه من الأسماء المأخوذة من الأفعال ما يجري على العباد. وأنّ ذلك إذا كان بخلاف الدِّين والإجماع، فيجب فساد قولهم على ما سنبيِّنه.

وأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع تصرّفه بحسب قدره، فإنَّ حكم تصرّفه في ذلك مخالف لتصرّف غيره، فلا يصحّ ابتداءً؛ وذلك أنه يجب أن يَعْلم، أوّلًا، حدوث تصرّفه من جهته، ليعلم أنه قادر، ثم يَعْلم ثانيًا بجواز كونه غير قادر أنه قادر لعلّة. وعند ذلك يعلم بالاختيار وقوع تصرّفه بحسب قدره، إذا عُرِفت أحواله فيما يقدر من قبل، فأمّا وكلّ ذلك غير معلوم، فكيف يصحّ أن يستدلّ به؟

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ عند العلم بوجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته، ومفارقة حاله، في تلك الحال تصرّف غيره، يعلم أنه قادر، وأنه مفارق لمن يتعذّر وقوع التصرّف منه على هذا الوجه، ويصحّ أن يعلم كونه قادرًا بقدرة، وأن يستدلّ به على ما قلناه، وإن لم يعلم أنه فاعل لتصرّفه مُحدِثٌ له؟

قيل له: متى لم يعلم أنّ التصرّف حصل به على بعض الوجوه، لا يعلم أنه على حال يُفارق بها غيره. ولذلك لا يصح للمجبّرة العلم، بأنّ الواحد منّا قادرٌ، مع اعتقادهم أنّ الفعل بالله تعالى حصلَ على سائر صفاته؛ لأن مَنْ يعتقد ذلك لا يجعل للعبد المتصرّف مرتبة على سائر مجال الأفعال، فكيف يصح أن يعلم أنه قادر؟

[شُبهــة]

فإن قال: إنه إذا سَلِم من اعتقاد الجبر(١)، وكان على الفطرة(٢)، وعَلِم في الجملة وقوع تصرّفه بحسب قصده على طريقةٍ واحدة، وأنه لولا قصده مع السلامة لم يحصل التصرّف، فإنه يعلم بذلك في الجملة، أنّ له حالًا فارق بها غيره ممن يتعذّر ذلك عليه، فلا يجب إذا لم يصح للمجبّرة ما ذكرتموه، أن لا يصح لمن ذكرناه التعلّق به.

قيل له: متى لم يعلم ما يدلّ عليه وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته في المرتبة الأُولى، فكيف يعلم المرتبة الثانية؟ لأن ذلك يدلّ على أنه مُحدثه، ثم يعلم لمحدثه حالًا يفارق بها مَنْ لا يصح منه إحداث الأفعال. وكيف يصح أن يقال: إنه يعلم الثاني ولا يعلم الأوّل؟

[شُبهــة]

فإن قال: إني أقول: إنه يعلم الأوّل على الجملة، كما يعلم الثاني، فلا وجه لما أسقطتم به كلامي.

قيل له: إنّ كونه مُحدِثًا له، متى عَلِمَه، فقد عَلِمه على التفصيل. وإنما نقول في بعض المواضع: إنه فاعلٌ على الجملة، ونعني بذلك العِلم بطريق كونه مُحدِثًا من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه. فأمّا إذا عَلِم حدوثه من جهته، فقد حصل له العلم مفصّلًا. وعند ذلك لا نُنكر أنّ تعلّمه قادرًا، على ما قدَّمناه. فأمّا قبل ذلك، فالعِلم به متعذّر، وإذا تعذّر ذلك، لم يصح الاعتماد على هذه الدلالة ابتداءً، وإنْ صحّ ذلك فيه ثانيًا على ما نبيِّنه من بعد. فأمّا ما يجري في تضاعيف كلام شيوخنا، رحمهم الله، من أن عجزه لمّا كان يخلّ بتصرّفه، عَلِم أنه حادِثٌ من جهته؛ لأنه لو كان فعلًا لغيره، لم يخلّ ذلك به، وإنما يُذكر مضافًا إلى غيره على جهة الكشف، ولا يكاد يجده في الكتب إلّا

(١) الجَبْر: هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغَلَبة. وهو إسناد فعل العبد إلى الله. وهو إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار له. (جامع العلوم ١/٣٨٣؛ التعريفات ص ٣٣؛ تصحيح الاعتقاد ص ٣٢).
(٢) الفطرة: هي الصّفة التي يتَّصف بها كل موجود في أوّل زمان خلقته. (الكليات ص ٢٥٥).

كذلك؛ لأنهم يقولون: إنّ تصرّفه يقع بحسب قصده وإرادته ودواعيه، وبحسب قدره وعجزه وكراهته يخلّان بحدوثه. فأمّا مجرّده، فالتعلّق به أبعد مما قدّمناه؛ لأنّ القدرة إذا لم تُعرف إلّا بعد العلم بأنّ تصرّفه فعله، فالعجز بأن لا تُعرف إلّا بعده أوْلى؛ لأن طريق العلم بإثباته، إنْ كان معلومًا، هو انتفاء القدرة به، فما لم تُعلم القدرة، لا يصح أن يُعلم، فالتعلّق به في إثبات تصرّف زيد فعلًا له بعيد. ومتى ضُمّ إلى غيره، لم يُذكر على أنّ له تأثيرًا في الدّلالة، وإنّما يُورد على جهة الإيضاح. وإلّا فالدّلالة التي تقدَّمت، إذا ذُكِر ذلك معها، كَهِيَ إذا لم يُذكر في صحة الاستدلال بها. وقد بيّنّا في باب الصّفات أنه لا يمكن أن يدّعي أنّ العلم بكون القادر قادرًا ضروريّ.

[شُبهــة]

فليس لأحدٍ أن يقول: إذا عَلِم ذلك باضّطرار، صحّ أن يعلم القدرة ويستدلّ بوقوع الفعل بحسبها على أنّ الفعل فِعْلٌ لزيد، ولو ثبت ذلك أيضًا كان لا يصح أن يعلم ابتداءً مقدار قدرة، فيعلم وقوع الفعل بحسبها، فالتعلّق به لا يصح على كلّ حال.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب أن يصح العلم بكونه قادرًا، وبأنّ له قدرة، وإن لم يُعلم فاعلًا. وقد بيّنّا أنّ القدرة إنَّما تَبِين من غيرها، بصحة الفعل بها عند وجودها، فمَنْ لم يعلم ذلك مِنْ حالها، لا يصح أن يعلمها أصلًا. وكذلك لا يُعلم القادر إلّا بعد العلم بصحة الفعل منه، فمَنْ لم يعلم ذلك مِنْ حاله لا يصح أن يعلمه قادرًا. وإنما جاز أن يَعْلم الإنسان مِنْ نفسه أنه مُعتقد؛ لأن هذه الصفة مما يجدها الإنسان من نفسه، كما يجد كونه مريدًا، وليس كذلك حاله في كونه قادرًا.

فأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع تصرّفه بحسب كونه عالمًا، وبحسب علمه وأنّ جهله يخلّ بوقوعه محكمًا، فلا يصح ابتداءً؛ وذلك أنّا لا نعلم أنّ زيدًا عالمٌ، إلّا بعد العلم بكونه فاعلًا وقادرًا، ثم نستدلّ بتأتّي الفعل المُحْكم منه على أنه على صفةٍ زائدة على كونه قادرًا، فكيف يصح مع كونه فرعًا على ذلك أن يُستدلّ به عليه؟

[شُبهـــة]

فإن قيل: جوّزوا أن يستدلّ الإنسان على أن تصرّفه فعله، من حيث وقع مُحكمًا بحسب كونه عالمًا معتقدًا، وجهله أخلّ بذلك، وإن لم يخلّ بجنسه.

قيل له: إنّا لا نعلم ذلك من حال تصرّفه، إلّا وقد عُلِم وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته؛ لأن ما يفعله مع العلم لا بدّ من كونه قاصدًا إليه مع التخلية. فإذا صح ذلك لم يَجُز أن يستدلّ بذلك على أنه فعله، ولا يستدلّ بوجوب وقوعه بحسب إرادته على أنه فعله؛ فإذن لا يكون مستدلاً بما ذكرته على جهة الابتداء، فأكثر ما فيه أنه يجري مجرى وجوب وقوعه بحسب قصده في الدّلالة. وقد عُلِمَ أنّ علمه بوجوب وقوعه بحسب قصده قد فُعِل، ولا يُعلم وقوع المُحْكم بحسب كونه عالمًا. ولا يجوز أن يحصل له هذا العلم، ولا يُعْلم وجوب وقوعه بحسب قصده؛ وذلك يوجب كونه دليلًا مؤكّدًا، ويُوجب تعذّر الاستدلال به ابتداءً.

وبعد، فإنه لا يعلم أنه من حيث علم الكتابة يصح منه إيقاعها دون أن يقصد إلى ذلك فتؤاتيه، ويجوز عند ذلك أنه تأتّى له، لا لكونه عالِمًا من حيث يعلم أنه قد يَعْلم ما يتعذّر عليه من فعل غيره، ومن الأُمور التي تتعذّر عليه لمنع أو لعدم آلة أو غيرهما؛ وذلك يوجب أن يعلم أوّلًا أنّ ما يقع بحسب قصده هو الذي أحدثه، من حيث كان قادرًا، فعند ذلك يَعْلم أنه إذا كان عالمًا صحّ منه إحداثه على بعض الوجوه، وإلا تعذّر ذلك عليه. ولا يبعد أن يقال على هذا الوجه أنه إذا عَلِم حاجة تصرّفه في وقوعه على بعض الوجوه إلى كونه عالِمًا معتقدًا، أنه لا يصح منه وقوعه على هذا الوجه متى لم تكن هذه حاله، عَلِم حدوث ذلك من جهته؛ لأنه إذا احتاج إليه في كيفيّة وقوعه، يجب أن يحتاج إليه في حدوثه، فيصحّ التعلق به. ويعلم عند ذلك أنه قادرٌ لعلمه بتأتّي الجنس منه في حال علمه وحال جهله. وما قدَّمناه من الوجه الأوّل أَبْيَنُ في أن التعلّق به لا يصح.

[شُبهــة]

فأمّا الاستدلال على ذلك بالحاجة إلى الآلات، فإن عدمها يخلّ بوقوع ما هي آلة فيه، من مَشْي وكلام وبطش؛ فلقائلٍ أن يقول فيه: إنما يحتاج إليها لكونها محلاً، وإنْ كان الفعل لغير من هي آلة فيه، وما يقع متولّدًا عمّا يفعل بها، فلقائلٍ أن يقول: إنّ فاعله فاعلُ السبب، والسبب ليس يفعل لمن هي آلة له، فحتى لا يُبَيّن أنه فعلٌ له من وجهٍ آخر، لا يصح أن يستدلّ به على أنّ ما تولَّد عنه فِعْلٌ له. ولقائلٍ أن يقول: إنما يُعلم كونها آلة متى ثبت أنّ الفعل نفسه لا يحتاج في جنسه إليها، وإنما يُعلم ذلك متى ثبت أنّ غيره من القادرِين يقدر على إيجاده على غير هذا الوجه. وإلّا جوَّزوا أن يكون ما يقع بها ممّا يحلّ فيها أو في غيرها، في أنه لا يوجد إلّا كذلك بمنزلة أفعال القلوب التي يستحيل وجودها ووجود أمثالها إلّا في مثل بُنْية القلب. ولقائلٍ أن يقل: إنّه لا يعلم وقوع الشيء بحسب الآلات، وإنّ فَقْدها يخلّ به، إلّا وهو عالمٌ بوجوب وقوعه بحسب قصده، وأن كراهته تخلّ به. ويعلم ذلك مع جهله بوقوعه بحسب الآلات، بأن يعتقد ما قدَّمناه، فيجب أن يكون هو المعتمد، وأن يكون ذكر الآلات تأكيدًا. ولقائلٍ أن يقول: إنّ هذه الآلات آلات لفاعلٍ آخر سواه؛ لأن المُعتبر في كونها آلة ليس هو بالاتّصال. ولذلك قد نفعل بيد غيرنا الفعل كما نفعله بيدنا، وإن افترقنا من وجهٍ آخر. وله أن يقول: دلّوا أوّلًا على أنّ مَنْ الآلة متّصلة به هو المُحدث والفاعل، دون أن يكون المُحدث غيره، وتكون آلة له. فلا بدّ من أن يبيّن كونه مُحدِثًا وفاعلًا، ثم يبيّن كون هذه الأبعاض آلات له في الأفعال، ولا يجري ذلك مجرى ما نعلمه من كون الحواس آلاتٌ لنا في الإدراك؛ لأن ذاك إنما صح من حيث يجد نفسه مُدْرِكًا. ونعلم أنّ فَقْد هذه الحواس يخلّ بهذه الحال، وليس يعلم نفسه فاعلًا ضرورةً. فلا بدّ من أن يُستدلّ عليه أوّلًا، ثم تُجعل الآلات آلاتٌ فيه.

وأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع الفعل بحسب فعلٍ آخر، فإنما يصح في المتولّدات دون المباشر، وسنبيِّن ذلك في بابه.

وأمّا ما يذكره بعض الشيوخ من أن الكتابة والبناء لما ثبت حاجتهما إلى كاتبٍ وبانٍ، وجب مثله في سائر الحوادث، فقد بينّا أنه تقريب؛ لأنّ القول

فيهما وفي سائر تصرّف العباد سواء. وثبت أنّ الذي يُعلم باضّطرار هو وجوب وقوعهما بحسب قصد الكاتب والباني. فأمّا حدوثهما من جهتهما، فطريقة الاستدلال؛ كما أن طريق سائر الحوادث الاستدلال. وإنما يُذكران دون غيرهما لأنّ حالهما أظهر؛ لأن لهما مِزْية في تقدُّم العلم بحاجتهما إلى مُحدِث على سائر الحوادث وسائر ما يُذكر في هذا الباب؛ فالأمر فيه ظاهر في أنه إنما يدلّ على أنّ الحوادث ليست خلقًا لله، وأنّ إثبات مقدور لقادرَيْن، وفعل لفاعلَيْن، لا يصح. ومَنْ تأمّله لم يَخُل ذلك عليه، فلذلك لم نُورده.

فصل في بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه

اعلم أنّ ما قدَّمناه قد دلّ على أن الحركات[١] والسكون[٢] على اختلاف أجناسها مما يُحدثها العبد. ونفس ما يدلّ على ذلك يدلّ على أنّ الاعتمادات على اختلافها يصح أن يُحدثها ويفعلها؛ لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه. ويدخل في هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام، وإنْ كانت أجمع لا تقع إلا متولّدة؛ لأنها في وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه كالكون والاعتماد. وكذلك القول في النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظنّ؛ لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده.

فأمّا ما يقع عن النظر من العلوم، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها؛ لأنه لا يعلمها قبل وقوعها. وإنما يعلم كونها فعلًا له لوقوعها بحسب السبب على ما نبيِّنه من بعد.

وأمّا نفس القصد، فالذي يدلّ على أنه فعله وقوعهُ بحسب دواعيه؛ لأنه يفعله لما له يفعل المراد؛ لأن الداعي في المراد يدعو إلى الإرادة، والصارف عنه يصرف عنها، ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه إلى المراد

---

(١) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٥٩). وحصول الأول في الحيِّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٢) السكون: هو مقام. (التوحيد للماتريدي ص ١٣٧). وهو القرار حيث الوجود (م.ن. ص ٢٧٨). ويقول القاضي عبد الجبار: إنما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضادّ الحركة ويعاقبها. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧).

على طريقةٍ واحدة، كما لا يجب حدوث إرادةِ غيره بحسب دواعيه هو إلى المراد، وفي وجوب ذلك دلالة على أنه فِعْله.

يبيّن ذلك أنّ وقوع الشيء بحسب دواعيه إذا أوجب كونًا حادثًا من جهته على ما قدَّمناه من قبل؛ فوقوعه، بحسب دواعيه إلى المراد الذي يتعلّق به من حيث كان متعلّقًا به على طريقةٍ واحدة، يدلّ أيضًا على أنه فِعْله.

يبيِّن ذلك أنّ المسبِّب إذا دلّ وقوعه بحسب السبب على أنه فعلُ فاعلِ السبب، فوقوع الإرادة بحسب الداعي إلى المراد يدلّ على أنها فعلُ فاعلِ المراد؛ لأنّها في وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد، آكد من وقوع المسبّب بحسب السّبب أو مُساويًا له.

[شُبهــة]

فإن قيل: هذا يوجب أنّ طريق العلم بأنّ المراد فعله، وقوعه بحسب الإرادة، والعلم، بأنّ الإرادة فعله، وقوعها بحسب المراد. وهذا يوجب أنّ كل واحد منهما يُعلم لصاحبه؛ وذلك يوجب كونه دالًا على صاحبه الذي يدلّ عليه وأنه دلالةٌ على نفسه.

قيل له: إنّ الأمر بخلاف ما قدّرته؛ لأنّا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصدًا، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به. فقد صحّ العلم بحدوثه من جهته، وإنْ لم يعلم القصد أصلًا. فإذا استدلَلْنا على أنّ له قصدًا به، صار قاصدًا مريدًا، وقد تقدّم لنا العلم بكون المراد فعلًا له، صحّ أن نجعله دلالةٌ على أن القصد فعله، وليس في ذلك تناقض.

هذا، ولم نقل: إنّ القصد فعله؛ لأن المقصود فعله. وإنما اعتمدنا على أن الداعي إليه، لمّا دعا إلى القصد وعَلِم كونه تابعًا له فيما له يفعل، وجب كونه فعلًا لفاعلِ المراد؛ لأن تعلّقهما بداعيه يجري على حدٍّ واحد.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيجب كون الداعي[1] أيضًا فعلًا له، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد، ولوقوعهما بحسبهما.

---

(١) راجع الحاشية ٣ صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

قيل له: لسنا نقول: إنها تقع بحسب المراد والإرادة، وإنما يُوجب وقوع المراد بحسبها؛ لأن الدواعي لا تفعل الفعل وتختاره، فهي متقدِّمة على الفعل، كما أنّ كونه قادرًا متقدّمٌ له. فكما لا يجب كون القدرة فعلًا له من حيث كان المقدور فَعَله، فكذلك فكذلك الدَّواعي. وإنما يختلفان في أنه قد تُعْلَم الدواعي قبل الفعل، ولا تُعْلَم القدرة قبله، وإلّا فهما في الوجه الذي ذكرناه سواء.

ولسنا نذكر أن يكون في الدَّواعي ما هو فعله، بل يوجب ذلك إذا كان ظنًّا واعتقادًا غير علم؛ لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلّا العلم فقط؛ فما كان من فعله يعلمه فعلًا له لوقوعه بحسب قصده، على ما قدَّمناه. وإذا كان فِعْلًا له مضطرًّا إليه لم يصح ذلك فيه. وعلى الوجهين جميعًا لا يجب، من حيث كان داعيًا إلى الفعل، أن يكون فعلًا له من حيث وقع الفعل بحسبه. ومتى ذكرنا الدواعي في هذا الباب، فإنما نُريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب؛ لأن ذلك يُعْلم ثانيًا.

فأمّا الكراهة(١)، فالذي يدلّ على أنها فعله أنّ الدَّاعي إليها هو الدَّاعي إلى الانصراف عن المكروه. فإذا وجب كون المكروه، لو وقع، فعلًا له، فكذلك الكراهة.

[شُبهــة]

فإن قيل: لحصول ما ذكرتموه، أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع، وجب كونها فعلًا له؛ وهذا بالضدّ مما ذكرتموه في الإرادة والمراد؛ فكيف يدلّ على أن الكراهة فعله؟

قيل له: الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد، وإن افترقا من حيث ذكرت. ألا ترى أنّ كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه، وكراهته تقع بحسب الدَّاعي المُوجب لانصرافه عن المكروه، فصار في بابه بمنزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه الداعي، فوجب كون الكراهة فعلًا له؟

---

(١) الكراهة: ما يُوجِب كونه (الذات) كارهًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١). الصَّارف عن الفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

وفي الكراهة ما تكون جهة لفعله نحو ما به يصير التمنّي نهيًا، فلو لم يكن فعله لم يقع الفعل على الوجه الذي يقتضيه، كما لو لم تكن الإرادة فعله لم تصر جهة لأفعاله، والأوّل أوْلى؛ لأن ما هو من فِعْل غيره من الإرادة والكراهة بمنزلة ما هو مِنْ فعله في أنه يصير جهة للفعل؛ لأنّ المؤثّر في ذلك كونه مُريدًا كارهًا دون إيجاده لهما، على ما بيّناه في باب الإرادة. هذا إذا كانت الإرادة والكراهة، متناولَيْن لما يفعله.

فأمّا إرادته لفعل غيره ولفعله المُتراخي والمسبّب، فقد يريدها وتقع بحسب إرادته ودواعيه، فتدخل في جملة الأكوان وغيرها في أنّ الدلالة التي قدَّمناها شاملة لها.

فأمّا الكلام فيما لا يصح كونه مقدورًا للعباد من الألوان وغيرها، وفيما لا يصح أن يُوَلِّدوه في غيرهم، وإنْ صحّ أن يفعلوه في أنفسهم، فسنذكره في باب التولّد.

وأمّا ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتّفاق من غير قصد، نحو ما يلحقه من الفَزَع عند الأمارات مما لا تتقدَّم فيه الدواعي التي لا يقصد لأجلها إلى الأفعال؛ فلا بد من أن يكون ممّن يصح أن لا يفعله على بعض الوجوه؛ فيدلّ ذلك على أنه فعله، هذا إنْ جاز أن يقع من غير قصدنا.

فأمّا إنْ كان بمنزلة سائر ما يلجأ إليه من الأُمور التي نريدها، وإن كانت مفارقة لفعل المختار، فلا كلام علينا فيه.

وأمّا الكلام في الفاعل إذا كان على صفة لا يصح معها كونه مريدًا وقاصدًا، كالساهي والنائم، فسنفرد به بابًا.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في بعض الأبواب: إنّ الواحد منّا قد يجوز أن يفعل ما يعلمه ولا يريده إذا لم يكن له فيه غرض، نحو أنْ يضرب غيره ويعلم أنه يُوجب انتفاض التراب عن ثيابه ولا يجب أن يريده. وفَصَل بين الواحد منّا وبينه وتعالى، فأوْجب أن يريده، جلّ وعزّ، ليكون أبلغ في

الحكمة. وقد قال في البغداديّات ما يدلّ على أنه قد يريد المسبِّب ولا يريد السبب، بأن لا يكون مُعينًا له ولا مفكّرًا فيه، ويكون غرضه في المسبّب فقط كمن يريد الخطاب، ولا يريد اعتماد اللّسان وتحريكه. وهذا ما شاكله الذي يدلّ على أنه فعله، وقوعه بحسب سببه ووقوع المسبّب المراد بحسبه وبحسب قدره، ووقوعه. والحال هذه، على الوجه الذي كان يقع عليه لو كان مريدًا للسبب وعالِمًا به. وسنبيِّن، من بعدُ، القول في أنّ كونه قاصدًا لا يصحّح الفعل ككونه قادرًا، وأنّ الدواعي لا تجري مجرى القدرة، فيما بعد إن شاء الله.

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في أن تصرف الساهي والنائم كتصرف العالم في أنه حادثٌ من جهته

الذي يدلّ على ذلك أنه يقع منه على الحدّ الذي يقع منه في حال يقظته، ولو لم يكن فعلًا له لم يجب ذلك فيه؛ كما لا يجب في تصرّف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته، في القدر. وكما لا يجوز أن يقال: إنّ وقوع تصرّف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة، إنّما هو، لعادةٍ، من فعل غيره؛ فكذلك لا يجوز أن يقال: إنّ للعادة صار تصرفهُ في حال نومه كتصرّفه في حال يقظته؛ لأنّ ذلك مستمرّ على طريقةٍ واحدة، كما يجري ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرّف العالم بحسب قصده، على طريقةٍ واحدة.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنما تمّ ما ذكرتموه في تصرف العالِم بوجوب وقوعه بحسب حالٍ من أحواله، وذلك متعذّر في تصرف النائم في حال نومه، فالجمع بينهما بعيد.

قيل له: إنّ النائم يعلمه قادرًا في حال نومه، ويعلم وقوع تصرّفه بحسب قدره؛ لأن القدر الذي يقع منه هو مثل ما كان يقع من قبل؛ لأنه لا يصح في حال نومه أن يحمل ما يتعذّر عليه في حال يقظته.

[شُبهــة]

فإن قيل: وبِمَ تعلمون أنه قادر، وأنّ فيه قدرة، ليتمّ لكم ما ذكرتموه؟

قيل له: لو لم يكن قادرًا في تلك الحال، لم يجب على طريقةٍ واحدة عَوْدُ حاله عند الانتباه إلى ما كان عليه من كونه قادرًا، ولا اختلف الحال في ذلك، وفي وجوب ذلك عند الانتباه دلالةٌ على أنه قادرٌ في الحال.

[شُبهــة على التعب]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز عَوْد حال التعب بعد زوال التعب، في كونه قادرًا، إلى ما كان عليه، وعَوْد حال النائم بعد نومه، في كونه عالمًا، إلى ما كان عليه، ولَمْ يوجب ذلك، كونه كذلك، في حال تعبه ونومه قادرًا عالمًا؛ فهلّا جوَّزتم زوال قدرته في حال نومه، وعودها في حال يقظته، عل طريقةٍ واحدة؟

[ردّ لأبي هاشم على الشُبهــة]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قد ذكر في التعب أنّ قدرته باقية. وأنّ الذي لأجله يتعذّر عليه من الفعل، ما كان يتأتّى منه انضياف مواد، أو تُزايل أجزاء، أو استرخاء آلة، أو تخلخل حاصل فيه. فإذا مرح، وزال بالتمريح تلك الأحوال، كان كزوال المنع في تأتّي الفعل. ومتى قيل ذلك، فالقول فيه كالقول في النائم، وسقط السؤال.

وذكَرَ في موضع آخر أنّ قُدَرَهُ تُنْتَقص بالتّعب، ولم يقل إنه يَخرج من كونه قادرًا أصلًا. وإنما قال ذلك لبطلان ما تحتاج القدرة الزّائدة إليه. فإذا تعادل جسمه بعد زوال التّعب، فقد زال ذلك الوجه. فلذلك صحّ أن تعود حاله إلى ما كان، وإن كان ذلك غير مستمرّ؛ لأنّ أحوال الناس تختلف فيه، ويوجد فيهم مَنْ لا تعود حاله إلى ما كان، بل يكون أنقص منه، وفيهم خلافه. كذلك حال النائم؛ لأن حاله وهو نائم في احتمال جسمه للقُدَرْ، كحاله وهو مُنْتَبِه، فلا وجه يُوجب التفرقة بين الحالَيْن. وعَوْده إلى ما كان عليه مستمرّ أيضًا، ففارَق التعب من الوجهين جميعًا.

[شُبهــة]

وليس له أن يقول: إنّ النَّوم يُرخي بدنه، كالتعب؛ فمِنْ أين أنّ حاله وهو نائم كحاله إذا استيقظ؟ وذلك لأن ما قاله، إنْ صحّ، فإنما يوجب انتقاص قدره، لا إخراجه من كونه قادرًا أصلًا، وهذا يصحّح ما نقوله. وأمّا النائم، فإنما زال علمه لأنّ النوم هو سَهْوٌ ينفي العلوم، فإذا حدثت العلوم في حال اليقظة زال السَّهو، ولا بدّ من عَوْد حاله إلى ما كان إذا ثبت التكليف عليه، ولا بدّ في العلوم المُكتسبة من عَوْد حاله فيها إلى ما كان؛ لأنّ ذكر الأدلّة يوجب اختيار العِلم مع انتفاء الشُّبهة، وليس كذلك حاله في كونه قادرًا؛ لأن كونه نائمًا لا يُنافيه، ولا هناك أمرٌ يوجب عَوْد قدرته في حال اليقظة، وذلك فرقٌ بيِّن.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنما يتمّ ذلك متى ثبت أنّ القدرة باقية. فأمّا إذا قلنا: إنها تحدث حالًا بعد حال، فهو تعالى في حالِ نومه لا يُحدثها، وفي حال اليقظة يُحدثها، وليس هناك أمرٌ عادَ به إلى ما كان عليه.

قيل له: إنّ الدلالة، التي سنذكرها في باب القُدَر، قد دلَّت على بقائها، وعِلْمنا أنّ في حال النوم لم يحدث ما ينفيها، فيجب بقاء حاله وهو نائمٌ على ما كان، وفي ذلك صحّة ما ذكرناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنه لم يحدث في حال نومه ما يُنفيها؟

قيل له: لأنه لا ضدّ للقُدَر أصلًا، على ما قدَّمنا القول فيه. ولو كان لها ضدّ، لم يخلُ القول فيه من وجهَيْن: إمّا أن يجب وجوده في حال نومه، أو يجوز أن لا يوجد، ولا يمكن القول بوجوب وجوده في حال نومه؛ لأنه مما لا يحتاج النَّوم إليه. فيقال: إنه لو لم يوجد، لم يوجد النَّوم؛ لأن النوم هو ضربٌ من السَّهو، والسهو يعاقب العلم، فلو احتاج إلى العجز لاحتاج العلم إليه أيضًا، ولاستحال وجود السَّهو عن شيءٍ من الأشياء مع القدرة

وعدم العجز. ولوجب أن يحتاج إلى العجز في محلِّه لا في سائر الأبعاض؛ فكان لا يمنع وجوده، والقدرة حالّة في سائر أبعاضه، وفي هذا رجوع إلى ما قدَّمناه. فلم يبقَ إلّا القول بأنّ في حال النَّوم قد يجوز وجود العجز، ويجوز أن لا يوجد. وقد عَلِمْنا أنّ مَنْ لا يوجد العجز فيه، فالقدرة باقية فيه ويصحّ أن يفعل بها؛ لأنه لا يمكن أن يُقال: إنّ هذا منع يُحيل الفعل بها معه؛ لأن النوم لا ينافي حركات الجوارح، ولا يجري مجرى المُنافي لها، فلم يبقَ إلّا أنه في حال نومه يصح أن يفعل بها، وإلّا أوجب ذلك قلبَ جنسها؛ لأن القدرة من حقِّها أن يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع، لشيءٍ يرجع إلى جنسها. فإذا صحّ في هذا النائم أن يفعل بقدرته، وقد عَلِمْنا أنّ ما يقع منه بحسب قدره كهُوَ في حال يقظته، فقد صحّ ما قلناه. وتجب صحة هذه القضية في كلّ نائم، إلّا مَنْ حصل فيه العجز، فإنه بمنزلة المستيقظ إذا عجز في أنه لا تحدث فيه الحركات على الوجه الذي كان يحدث من قبل، وإلّا أوجب ذلك استفساد الأدلّة. ولذلك لا يُجيز أن يكون وجوب تصرّف زيد بحسب قصد عمرو على طريقة واحدة، أو بحسب قصد القديم تعالى، لِمَا فيه من التلبيس، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. ولا يمكن أن يُستدَلّ على أن تصرّفه فِعْله، لوجوب العوض[1] عليه في ضربه الغير ولطمه له؛ لأن العلم بوجوب ذلك فرعٌ على العلم بأنّ تصرّفه فِعْله، فيجب أن يُعْلم ذلك أوّلًا، ثم يصحّ العلم بما قاله. ولا يمكن حمل النائم على البهيمة والطفل؛ لأنهما يقصدان إلى تصرّفهما، ويجب وقوعه بحسب قصدهما وإنْ كانا منتقصي الحال عن العاقل في العلوم، وليس لذلك مدخل في تعلّق تصرّفهما بهما. وليس كذلك النائم؛ لأنه لا يمكن ذلك في سائر تصرّفه، فلا بدّ من الاعتماد على ما قلناه.

---

(١) العوض: هو النّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال. (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم. (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم». (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ النائم يقع سائر تصرّفه بحسب قصده ودواعيه، لكنه يذكر بعض ذلك وينسى البعض؛ لأنه لا يجب أن يذكر الفاعل ما كان منه من القصد والدَّاعي إذا كان مُنْتقص الحال عن العقلاء، وإنما يجب ذلك في العقلاء، لا على جميع الوجوه؟

قيل له: لا يخلو فيما سألته من وجهين: إمّا أن نقطع على ذلك من حال النائم، أو نجوّزه ونجوّز خلافه. وقد عُلِم أنه لا شيء يوجب القطع على ذلك؛ لأن القادر قد يفعل الفِعْل لكونه قادرًا من غير قصد وداعٍ، فلم يبقَ إلّا أنّ ذلك جائز، وجائزٌ خلافه. ولا يجوز أن يَستدلّ على أن تصرّفه فعله بأمرٍ مشكوكٌ فيه، فلا بدّ من الرجوع إلى ما قلناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ القادر يصح أن يفعل لكونه قادرًا فقط، وما أنكرتم أنه لا بدّ من داعٍ يختصّ بما يُوجده من مقدوره دون ما لم يوجده، ولولاه لم يكن أحد الضدَّيْن بالوجود أوْلى من الآخر.

قيل له: إذا عَلِمْنا أنّ الدواعي هي العلوم والاعتقاد والظّنون دون غيرها؛ لأن سائر ما لا يتعلّق بالفعل لا مدخل له في ذلك، وقد عَلِمْنا أن ذلك لو حصل، ولم يحصل قادرًا، لم يصحّ الفعل منه. ومتى حصل قادرًا، صحّ ذلك منه، فيجب أن يكون هو المصحّح للفعل دون الدّواعي. وإلّا أوجب ذلك أن نكون قد قرنّا بالعلَّة ما ليس بعلّة، ويحلّ قولنا في ذلك محلّ مَنْ يجعل المُوجب لتحرك الجسم وجوده ووجود الحركة. وليس لأحدٍ أن يقول: جوّزوا أن يصح الفعل منه للأمرين جميعًا، كما تقولون: إنه يصح لكونه قادرًا ولارتفاع الموانع، وكما تقولون: إنّ حمل الثقيل يصح لوجود أجزاءٍ كثيرة من القُدَر، فلو وجد بعضها دون بعض لم يصحّ ذلك؛ وكما تقولون: إنْ كونه عالمًا غنيًّا بمجموعهما، يقتضي أن لا يفعل القبيح، وكما تقولون: إنّ العالم بالفعل لا يفعله إلّا لكونه قادرًا وللدّواعي والقصد، فأوجَبُوا ذلك في جميع الفاعلين على اختلاف أحوالهم؛ وذلك لأنّ الدواعي إذا عُلِم أنها لا تُصحّح الفعل إذا

انفردت، ومتى حصل قادرًا عليه عُلِم أنه المصحِّح، ولم يثبت أنّ كونه قادرًا قد يحتمل، ولا يصح الفعل إلّا بانضمام الدواعي إليه، فيقال: إنّ الحُكْم بهما يتعلّق، كما نقوله في كونه عالمًا غنيًا؛ لأن أيّ واحدٍ منهما أُشير إليه، قد عَلِم أنه قد يسبق صاحبه وينفرد عنه، ويصح وقوع القبيح منه، فإذا اجتمعا لا يجوز ذلك. وكذلك القول في كثرة القُدَر التي معها تحمل الثِّقال من الأجسام.

ولسنا نقول: إنّ الفعل يصح منه لكونه قادرًا ولارتفاع الموانع، وإنّما نجعل ارتفاع الموانع كالشرط في صحة وجود الفعل من حيث ثبت استحالة وجود الضدَّيْن؛ بل قلنا: إنّ القادر يفعله لكونه قادرًا، كما نقول: إنّ القادر يفعل التأليف، عند تجاوز الجسمين، ولولاه لما صحّ أن يفعله، لا لأنّ الذي صحّح وجود الاجتماع هو تجاورهما مع كونه قادرًا؛ لأنّ تجاورهما لا يوجب له حالًا، فكذلك القول في ارتفاع الموانع. وكذلك القول في وجود الآلات والأسباب، أنه يصل فيهما إلى إيجاد ما يقدر عليه، فالفعل إنما يصح لكونه قادرًا دونهما. ولذلك يجب أن يكون المصحّح للفعل هو كونه قادرًا، دون الدَّواعي. وإنما نقول في العالم: إنه يفعل الفعل في أكثر أحواله للدَّواعي، من حيث كان يميّز بين الأفعال، فيُقدَّم على ما له فيه غرض. ولسنا نُحيل أن يفعل كثيرًا من أفعاله، لا للدَّواعي، وأنّ علمه إذن لم يكن فيه غرض وتعلّق بماله فيه غرض.

فأمّا المُسبِّب، فقد يفعله وغرضه خلافه بعد وقوع سببه، ولا يمتنع كون ذلك فعلًا له. فقد صحّ أنّ الفعل إنما يصح من الفاعل، لكونه قادرًا عليه دون الدَّواعي؛ وأنّ الذي قلناه في النائم، صحيح.

ويبيِّن ما قلناه: إنّ الدواعي التي هي الاعتقادات، قد يكون تعلّقها بما يستحيل وجوده من جهته، كتعلّقها بما يصحّ وجوده من جهته. ولو اقتضت صحة الفعل، لحلَّت محلّ القدر في استحالة تعلّقها إلّا بما يحدث من جهته فقط. يؤيّد ذلك، أنّ من حقِّ القدرة أن تقتضي لجنسها صحة الفعل بها، فلو لم يصح ذلك فيها إلّا مع الدَّواعي، لأوْجب ذلك قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إنّ من شرط صحة الفعل بها ارتفاع الموانع؛ وذلك لأنّ الشيء إنما

يجعل شرطًا في غيره متى دلّ الدَّليل على ذلك فيه، وإلّا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه، حصل غيره أو لم يحصل. وإنما جعلنا ارتفاع الموانع شرطًا؛ لأن وجوده يُحيل الفعل، ولم يثبت في ارتفاع الدواعي أنه يُحيل الفعل، فيجعل وجودها شرطًا. وإذا جاز بقاء الفعل مع ارتفاع الدَّواعي، فكيف يجعل شرطًا في حدوثه؟ وإنما جاز ذلك في ارتفاع الموانع، لما كان المنع يُحيل وجوده على كل حال.

وبعد، فإنّ الدَّواعي هي الاعتقادات، واعتقاده أنّ له في الشيء نفعًا لا يغيّر حال المقدور ولا يوجب له حكمًا ليس له مع فَقْده، واعتقاده هو فيه كاعتقاد غيره. فإذا لم يصح القول بأن اعتقاد غيره يؤثر في صحة وجوده، فكذلك القول في اعتقاده. على أنه لو أثّرت الدواعي في صحة وجوده، لكانت الدَّواعي من جنس القدر، لاشتراكهما في صحة وقوع الفعل بهما، وفي هذا قلب جنس الدَّواعي، وإيجاب وقوع فعلٍ واحد بقدرتين من قادرَيْن. على أنّ الدواعي إلى الفعل قد يُقابلها ما يصرف عن الفعل، فكان يجب على هذا أن لا يصحّ الفعل بالقدرة، والحال هذه، وأن يكون بمنزلة العجز، وأن لا يفصل هذا القادر بين حاله، وهي موجودة فيه، وحاله، وهي معدومة عنه، أو العجز موجود فيه. بل كان يجب، إنْ كانت الدَّواعي إلى الفعل تصحّح وجوده، أن تكون الدَّواعي إلى أن لا يفعل؛ كالعجز في أنه يوجب استحالة وجوده. ولو كان كذلك لأدّى إلى استحالة كونه قادرًا على الشيء مع حصول الدَّواعي الصارفة عن فعله؛ كاستحالة كونه قادرًا على الشيء، عاجزًا عنه، وصحة ذلك تُبطل هذه الجَهالة. على أنّ في الدَّواعي، ما يدعو القادر إلى إيجاد الفعل وهو على صفة، ولا يدعوه إلى إيجاده وهو على صفة أخرى؛ لأنّ دواعي الفقير قد تُخالف دواعي الغنيّ، وهذا يؤدّي إلى أن يكون ما يصحّح الفعل في حال، لا يصحّحه في حالٍ أخرى، لوجود مالٍ أو غيره. وهذا يُبطل القول: بأنّ للدواعي مدخلًا في صحة الفعل. على أنّ الدواعي نفسها قد تكون من فعله، فيكون المصحّح لإيجادها القدرةَ دون دواعٍ أُخر. ولا يصح أن يقال: إنه لا بدّ فيه من دواعٍ أُخر، دون دواعٍ أُخر؛ لأنه قد يسبق إلى اعتقاد وظنّ، ويقدم عليهما باتّفاق، ثم يدعوه ذلك إلى الفعل.

وبعد، فإنّ القادر قد يظنّ في الشيء نفعًا فيفعله، والمعلوم أنه يضرّه؛ فلو كان إنما صحّ للدواعي، لما جاز أن يتناوله على خلاف ما هو به؛ كالقدرة. على أنّ الداعي لا تعلُّق له بحدوث الفعل، فكيف يقال: إنه، مع القدرة، يقتضي صحة حدوثه؟ ولو جاز أن يقال في الدّواعي ذلك، وحالها ما قلناه، لجاز أن يقال في القصد مثله، وإن تناول الفعل في حال حدوثه.

وكل ذلك يبيّن أنه لا يمكن أن يُقال في النائم: إنه يفعل الفعل للدّواعي، من حيث لا يصح الفعل بالقدرة فقط دونها، فإذا ثبت أنّ الفعل يصح بالقدرة فقط، لم يمتنع أن يفعله مع فَقْد الدَّواعي، وإنْ كان حاله مع أحد المقدرتين، كحاله مع ضدِّه.

وقد بينّا في باب إثبات الأعراض، أنّ ذلك صحيح، ولا يُوجب حدوث أمر لأجله اختصّ أحد مقدورَيْه بالوجود دون الآخر، وكشفنا القول فيه، فلا وجه لإعادته.

ونعود إلى ذكر الكلام في أن تصرّف النائم فعله، فممّا يدلّ عليه أيضًا، أنّ المعلوم من حاله أنه لو كان مُنتبهًا وبتصرّفه عالمًا، لوجب وقوعه بحسب قصده. ولا يجب ذلك في تصرّف غيره لو كان عالمًا، فيجب أن يكون لتصرّفه معه من الحكم ما ليس لتصرّف غيره، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته.

[شُبهــة]

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنه لو كان بتصرّفه عالمًا، لوجب وقوعه بحسب قصده؟

قيل له: لأنّ الذي تغيّر به حاله عن حال المستيقظ، زوالَ العلم فقط. فلو جاز أن يقال فيه: إنّ تصرفه كان لا يجب أن يقع بحسب قصده لو كان عالمًا، لم يجب ذلك في العالم أيضًا. وفي وجوب ذلك في المستيقظ، دلالة على وجوبه فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم للنائم تغيّر حاله عن حال المستيقظ، فلا يصح ما ذكرتم.

قيل له: قد دلَلْنا على أنّ النَّوْم لا ينفي القدرة، ولا يحتاج إلى ما ينفيها، وأنّ القدرة باقية، فلا يجب إذن أن يحصل للنائم حالة يتغيّر بها عن حال المستيقظ، إلّا زوال العلم على ما بينّاه، وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: ففي هذا رجوعٌ منكم إلى الدلالة الأُولى، لأنكم بنَيْتُم الكلام على أن القائم قادرٌ، فيجب أن يكون الاعتماد عليها أوْلى.

قيل له: إنّ الدليلَيْن جميعًا بنَيْناهما على أنه قادر، وأنّ له قدرة؛ ثم يمكن الاستدلال بأيٍّ واحدٍ منهما أردنا، ولا يتعلّق أحدهما بالآخر، وإن تعلّقا جميعًا بأصلٍ واحد. وكِلَا الدليلَيْن لا بدّ فيهما من تقدُّم المعرفة بحال الفاعل، وأنّ من حقِّه أن يجب وقوع فعله بحسب قصده إذا كان عالمًا، وبحسب قدره ليصحّ أن يَبِين بهما؛ فليس لأحدٍ أن يقول: إذا استدللتم على أن تصرّف النائم فعله بهذين الدليلين، فهلّا استدللتم بهما على أن تصرّف كل واحدٍ فعله في الابتداء؟ لأن العلم، بطريقة هذين الدليلين، لا يحصل إلّا بعد العلم بأنّ تصرف العالم فعله، وأنه يجب وقوعه بحسب قصده وقدره، مع السلام.

فأمّا الكلام في أن المتولّدات فعله، فمبنيٌّ على ما قدَّمناه؛ لأنه إذا ثبت كون السبب فعله، فكذلك القول في المسبّب على ما تمّ شرحه. فأمّا كل فعل، لا يصح من الفاعل إيجاده إلّا وهو عالمٌ، فالنّائم إذا لم يكن عالمًا يتعذّر ذلك عليه. ولذلك يتعذّر عليه في أكثر أحواله الفكر والإرادة والكراهة والنَّدم والتمنّي، وإنْ كان في بعض أحواله قد يفكّر ويريد ويندم، ويذكر ذلك في حال يقظته، وإنْ كان قد يكون مراده على ما أراد. وقد يكون على خلافه، بأن يكون متخيّلًا للشيء، فيقصد إليه؛ لأن القصد لا يحتاج إلى علم، بل الاعتقاد يقوم مقامه.

فالقول فيما يحدث من العالم على جهة السَّهو في أنه فعله، كالقول في تصرّف النائم؛ وكذلك القول في المسبّبات، إذا لم تخطر ببال فاعل السبب ولم يقصد إليها ولا ظنّها؛ لأن ذلك فعله، وإنْ كان ساهيًا عنه غافلًا. وإنما أوردنا هذا الفصل؛ لأن كتاب العِوض يتعلّق به؛ لأنّا لا نعلقه بفعل العالم فقط، بل

المُعتبر وجوبه بأن يكون فاعلًا للمضارّ على وجه مخصوص، أن يكون في حكم العالِم به، وإنْ كان سائر أحكام الأفعال تتعلّق بفعل العالم كالذمّ والمدح والثواب والعقاب والاعتذار والتوبة والشكر، على نظر في بعض مسائله؛ فهذه جملة كافية في هذا الباب.

ويبيّن ما قلناه: إنّ المعلوم من حال النائم في كل وقت تنبّه، أنه يتحرّك على الوجه الذي يتحرّك المختار القادر؛ فكما أنه يجب كونه حيًّا في حال نومه، فكذلك يجب كونه قادرًا؛ لأنه إذا انتبه عاد حاله في الفعل إلى ما كان، كما تعود حاله في العلم إلى ما كان. ومما يكشف ذلك أنّ الرجل قد نام وهو، مع ذلك، يمشي على الحدّ الذي يمشي في حال علمه، ويقع منه غيره من الأفعال، على ذلك الحدّ، فيجب كونه فاعلًا قادرًا. يؤيّد ذلك، أنّ النائم قد اعتقد الأُمور وتحصل له إلى الأفعال دواعٍ فيريدها، ويظنّ أنه يفعل المراد، ويذكر ذلك في حال يقظته. والإرادة تقع منه بحسب دواعيه، فيجب كونها فعلًا له. وكما يجب ذلك فيها، فكذلك يجب في المرادات؛ لأنها قد تقع منه على الوجه الذي تقتضيه دواعيه، فيجب كونها فعلًا له، وإنْ كان قد يتوهّم كونه فاعلًا، وهو غير فاعلٍ في الحقيقة.

فصل في أن القادر قد يفعل ما لحمله على فعله، وإن لم يجز أن يختار عليه غيره، وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ القادر من حقِّه أن يصح منه الفعل، وأن تنفصل حاله فيما يُحْدِثه من حال المُوجبات على بعض الوجوه؛ لأنّ حدوث مقدوره على سبيل الإيجاب يُخرجه من كونه مقدورًا له، ويُنْقض كونه قادرًا عليه، على ما سنبيِّنه في باب الاستطاعة، وإنْ كنا قد ذكرنا من قبلُ ما يدلّ عليه؛ لأنه إذا كان حدوثه من جهته بحسب قصده، ومعلومٌ من حاله أنّه كان يجوز أن لا يقصد إليه وتتغيّر دواعيه، فلا يقع منه ذلك، بل يقع خلافه، فيجب القضاء بأن حدوثه من جهته غير واجب، وأنه مفارق في ذلك الوجوب الصفات عن العِلل، ووجوب المسبّب عن السبب.

فإذا صحّ ذلك، ثبت ما قدَّمناه من أنّ مِنْ حقِّ القادر أن يصح حدوث مقدوره، ولا يجب؛ لكنّا نعلم أنه وإنْ كان كذلك، فقد تَقْوى دواعيه إلى الفعل، حتى لا يقع منه خلافه، وإنْ كان قادرًا عليه. وهذا كالمَلجأ إلى الهرب من السبع أنه لا يقع منه الوقوف، لكنّا نعلم من حاله أنّ ما يقع منه يقع باختياره، ولذلك يختار في الهرب سلوك طريقٍ دون غيره. ومعلومٌ من حاله أنه لو قَوِيَت نفسه القوّة التي يظنّ عندها كونه مفارقًا للسّبع، أنه كان يجوز أن يقف ولا يهرب، ولو لم يكن ما يُحدثه من فعله، لم يجب أن يتغيّر بحسب اعتقاداته. وكذلك القول في المُلجأ إلى الأكل عند الجوع الشديد أنه كان يجوز أن تتغيّر حاله في ذلك باعتقاداته وسائر من يختصّ بضربٍ من الإلجاء هذا حاله. ألا ترى أنّ المضروب بالسوط قد يجوز أن يفزع إلى الاستغاثة، ويجوز أن لا يفزع إليها لضربٍ من الدّواعي، وما يفزع إليه قد يغيّر حاله فيه؟ وكذلك حال المضطرّ إلى الميتة، وحال أهل الآخرة في امتناعهم من القيام بالقبائح، وحال العليل في الأنين، وحال أحدنا في الضحك عند نزول الأمر العجيب، ولذلك يتغيّر حاله بحسب اعتقاده؛ لأنه إذا كان عند من يتهيّبُه، لم يضحك كضحكه إذا خلا بنفسه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إن أخذ معتمدكم على تقدّم القدرة، أنها لو لم تتقدّم لم تتعلّق بالضدَّيْن؛ وإذ لم تتعلّق بهما، لم يكن بين القادر والمضطرّ فصلٌ؛ لأنه كان يجب أن لا يمكنه الانفكاك مما فعله، كما لا يمكن المضطرّ ذلك. ومتى قلتم: إنّ المَلجأ، الذي قدَّمتم ذكره، قادرٌ فاعلٌ، نقّضتم هذه الدّلالة.

قيل له: إنّ ما قدَّمناه قد أبطل ما ذكرته؛ لأنا قد بيّنا أن المُلجأ قد يجوز أن يتغيّر حال اعتقاده ودواعيه فيفعل خلاف ما أُلجىء إليه، وقد تُقابل دواعيه غيرَها من الدواعي، فيخرج من كونه مُلجأ إلى حال المختار. وليس كذلك حالُ المضطرّ، لا يستحيل على كل وجهٍ أن يقع منه خلافه عند تغير أحواله. وكذلك القول في القدرة، لو تعلّقت بالشيء الواحد.

فأمّا مفارقة حاله لحال الأُمور المُوجبة، فقد انكشف بما قدَّمناه، وعلا وجه لإبرازه على سبيل السؤال والجواب.

وقد بينّا من قبلُ أن الممنوع من أضداد الشيء قد يكون قادرًا عليه، كالمحبوس في التنّور، وبينّا أنّ الأمر فيه، بخلاف ما قاله الشيخ أبو عليّ، رحمه الله، فلا وجه لإعادته. وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه يجب أن يحسن أمره بتسكين نفسه، لو كان فيه مصلحة. وقد قلنا: إن أمره بذلك إنما يَقْبُح؛ لأنه لا يفصل بين كونه مؤدّيًا لما يعتدّ به وبين خلافه. ولو فَصَل بين الأمرين، وتعلّق به مصلحة، لحَسُن. وعلى طريقة شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، قد يصح أن يفعل السكون ويصح أن لا يفعل، فحاله بخلاف حال الأُمور المُوجِبة، فلا يجب المَنْع من كونه قادرًا على ذلك، وإنما يصح كونه قادرًا عليهما. ولهذا يصح كونه قادرًا على المتولّدت وفاعلًا لها، وإن لم يصح منه فعل ضدّها في بعض الأحوال.

فأمّا النائم، فقد دلَلْنا على أن تصرّفه فعله، وإن لم يصحّ منه اختيار خلافه لفَقْد تمييزه، وإنْ كان قادرًا على كِلَا الأمرين. فأمّا الممنوع من كل فعل أو من بعض الأفعال لحدوث أمر أو لعدمه، فقد بينّا أنه لا يصح أن يفعل لأمر يرجع إلى استحالة وجود الفعل، لا إلى كونه قادرًا. كما أنه تعالى يستحيل أن يفعل فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إلى الفعل، لا إلى كونه قادرًا. وقد بينّا أنّ الواجب مراعاة حال الفعل في صحة وقوعه من القادر، كما يجب أن تُراعى حال القادر بنفسه، فقد يتعذّر الفعل بكلٍّ واحدٍ من الأمرين.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ الدواعي إذا قَوِيَت قوّة تقتضي وقوع الفعل، لا محالة أنها مُوجبة للفعل، وأنّ الفعل يقع منه على جهة الإيجاب بالطبع.

قيل له: إنّ هذا السّائل إن جعل الدَّواعي هي الطبع، فقد أشار إلى أمرٍ غير معقول، ونحن نكلّمه. وإنْ أراد بالطبع معنًى سواه، فقد أحال لحكمٍ معقول على أمرٍ مجهول، وذلك فاسد؛ لأنه إذا كان مجهولًا فمِنْ أين أنهً مُوجب؟ وهلّا جاز كونه مُحيلًا أو مجوّزًا؟ وإذا صحّ منه إحالة وجود الفعل على كونه قادرًا، وهي إحالة له معقولة، فكيف تصح الإحالة على مجهول؟ وسنبيّن ذلك على استقصاءٍ من بعد.

وأمّا نفس الدّواعي، فقد بينّا من قبل أنه لا تأثير لها في صحة الفعل، وما يُوجب ذلك فيهما في بعض الأحوال، يوجبه في سائر الأحوال. ولذلك تقع أفعال القادر بحسب قدره وإن اختلفت دواعيه؛ ولذلك لو دعاه الداعي إلى أكثر مما يقدر عليه، لم يصح منه إيجاده؛ لفَقْد القدرة، فقد صحّ أن مَنْ ذكرناه إنما يفعل لكونه قادرًا.

فأمّا أمره ونهيه وذمِّه ومدحه، فلا يجب أن يحسن؛ لأن ذلك لا يتبع صحة الفعل دون أن يكون الفاعل في إيجاد الفعل على بعض الصّفات، وسنبيّن ذلك من بعد.

فقد صحّ أنّ اختلاف أحوال القادر لا تؤثّر في أنّ ما يحدث من جهته فعله، وإن اختلفت أحكامهم التابعة لأفعالهم.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا وجب وقوع فعل المُلْجأ عند وقوع دواعيه، كوجوب وقوع المسبّب عند وجود السبب، فهلّا قضيتم لذلك بأنّ الدواعي مُوجبة، وأنها إنما تفارق سائر المُوجبات من حيث قد يجوز مع وجودها أن لا يقع الفعل، كما يجوز مع وجود السبب أن لا يقع المسبّب؟

قيل له: إنّ المسبّب قد بينّا أنه يتعلق بالقادر كالسبب، وإنْ كان يُحْدِثه بغيره، لا بأن يبتدئه؛ فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلّق به، وإنْ وجب وجوده لأجل الدّاعي. لكن الداعي لا يصح كونه مُوجبًا؛ لأن أمارة الأسباب مُنتفية عنه، ولأنها قد لا تُوجب مع ارتفاع الموانع، وذلك يُسقط ما سألتَ عنه.

فصل في أن الذي يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه، وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ الذي يقتضيه كونه قادرًا، هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلى الوجود، دون سائر أوصافه. يبيِّن ذلك أنّ الطريق الذي به عَلِمناه فاعلًا مُحدثًا، به نعلم أنّ الذي يحصل الفعل عليه به هو حدوثه؛ لأنه يجب حدوثه

بحسب قصده ودواعيه، دون سائر أوصافه، فيجب أن يكون الذي يتعلّق به، هو كونه مُحدثًا فقط.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ هذا ينقض ما يتكرّر في كتبكم من أن الحسن قد يكون حسنًا بالفاعل وكذلك القبيح، والخير يكون خيرًا بالفاعل، وكذلك الأمر، إلى غير ذلك مما يطول عدّه.

قيل له: إنّ كل ذلك متّفق لا تناقض فيه. وذلك أنّ ما يحصل الفعل عليه بالفاعل على قسمين: أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادرًا فقط، والثاني يحصل عليه لأحوالٍ أُخر يختصّ بها من كونه عالِمًا مُريدًا، وكلاهما يقال فيه: إنه بالفاعل. ألا ترى أنّا نقول في كون الفعل مُحكمًا: أنه بالفاعل من حيث كان عالمًا بكيفيّته، ونقول في الخيِّر: إنه صار خيّرًا لكونه مريدًا؛ وحدوث ذلك أجمع يرجع إلى كونه قادرًا. وليس لأحدٍ أن يقول: إن كونه مريدًا وعالمًا، لو انفرد عن كونه قادرًا، لم يصح حدوث الفعل من جهته على بعض الوجوه. وكيف يقال: إنّ كونه حسنًا وخيّرًا، هو بالفاعل من حيث كان مريدًا، لا من حيث كان قادرًا. وذلك أن كونه مريدًا، إنما يؤثّر في مقدوره، بأن يقتضي وقوعه على وجهٍ دون وجه. وما لم ينعدم كونه قادرًا، لم تصحّ فيه هذه القضية. ولذلك لا يصحّ كونه مؤثّرًا في مقدور غيره، وفيما قد بَقِي أو يقتضي من أفعاله. وهذا كقولنا: إنّ كونه مُحكمًا، يكون بفاعله من حيث كان عالِمًا، وإنْ كان لا بدّ من كونه قادرًا على إحداثه؛ لأن كونه مُحكمًا يتبع الحدوث، وما يرجع إلى القادر من ذلك هو إحداثه، ولا فصل بين كونه مُحكمًا وغير مُحكم، في أنه في الحالَيْن قد حدث على وجهٍ واحد؛ لأن الحادث لا يُكتسب، بمقارنةِ غيره له من الحوادث في باب الحدوث، صفةً لا تحصل له إذا كان منفردًا، وإنما يحصل، بالانضمام للحوادث، حكمٌ زائدٌ على الحدوث. فقد صحّ أنّ قولنا: إنّ ما يتبع الحدوث من الصّفات قد يكون بالفاعل، لا يُنقض ما قلناه من أنّ القادر إنما يصح منه إحداث الفعل فقط.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ الذي يحصل عليه التصرّف بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه، حتى جعلتموه عمدة في أنّ الذي يتعلّق به هو حدوثه فقط.

قيل له: لأنّا قد دلَلْنا على أنّ الأغراض لا يجوز عليها الانتقال، وما يختصّ منها بمحلّ يستحيل حلوله إلّا فيه، ولا يجوز حدوثه إلّا ويحصل للمحلّ به الحكم الذي يُوجبه. وقد عَلِمنا أنّ زيدًا إذا قصد إلى المَشْي والبناء، وقعا لا محالة. ومتى حصل للمحل الذي يفعل ذلك فيه الحكمُ الذي يُوجبه الحركة والتأليف، فلو كان حادثًا من قبل فيه لم يصح ذلك فيه، ولو كان حادثًا في غيره لم يصح أن يتحوّل إليه، فنعلم أنّه حدث الآن على الوجه الذي قصد إليه.

[شُبهــة]

فإن قال: لِمَ أذهب في سؤالي إلى هذا المذهب، وإنما طالبتكم بالدّلالة على أنّ الحدوث الذي حصل ولم يكن من قبل تعلّقٌ بالمُحدث.

قيل له: قد دلَلْنا من قبلُ على ذلك، وبينّا أنه إنما احتاج إليه من حيث كان مُحدَثًا دون سائر أوصافه. وأنّا لو لم نبيِّنه محتاجًا إليه في الحدوث، ولم نثبت الحدوث من جهته، لآل الأمر إلى أنه ليس بمُحتاج إليه، ولا يتعلق متعلّق به أصلًا.

[شُبهــة]

فإن قال: إنما أردت بالمطالبة أن تدلّوا على أنه متعلّق به وحادث من جهته، وأنه لم يحصل به من حيث كان قادرًا على صفات أُخر، ليتمّ لكم القول بأنّ القادر إنما يقدر على الشيء على وجه الحدوث فقط.

قيل له: إذا كان تعلّقه بالقادر إنما عُلِم من حيث وقع بحسب قصده ودواعيه، وعَلِمْنا أنّ الذي يحصل مِنْ أوصافه بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه لا غير، فيجب أن تكون سائر أوصافه في أنه لم يحصل عليها به، بمنزلة مقدور

غيره؛ لأن صفات الفعل الواحد في هذا الباب بمنزلة الأفعال. وكما أن الفعل المفارق لما يختصّ به، لا يجب كونه فعلًا له؛ لأنه لم يقع بحسب قصده، فكذلك الصفة المفارقة للحدوث يجب أن يكون عليها به، من حيث لم يحصل عليها بحسب قصده. ولو جاز أن يقال في صفات الفعل الواحد، وإن اختلفت فيما ذكرناه: أنها كلّها به، لجاز مثل ذلك في الأفعال المُتغايرة، وإن وقع بعضها بحسب قصده مع سلامة الحال دون سائرها. وليس لأحدٍ أن يقول، فقولوا: إن سائر ما يحصل عليه الفعل من الأحكام بحسب قصده، يجب أن يكون الفعل عليها به؛ لأنّا كذلك نقول: نحو كون الفعل أمرًا وجبرًا، والحركات حسنة أو قبيحة؛ لأنّ ذلك أجمع يتبع الحدوث، فيكون الفعل عليها بالفاعل، وإنْ لم يكن به من حيث كان قادرًا، بل لصفاتٍ زائدةٍ على كونه قادرًا؛ لأنّ جهات الفعل إنما يحصل عليها لصفاتِ القادر، كما أنّ نفس الفعل تحصل فعلًا من جهة القادر.

[شُبهـــة]

فإن قيل: أليس الفعل يحصل حالًا في المحلّ، والمحلّ به متحرّكًا بحسب قصده، وكذلك نفيه بضدّه يحصل على هذا الوجه، وكذلك تعلّقه بما يتعلّق به. فإنْ كان هذا حاله، فقولوا: إنه يحصل على هذه الصّفات بالفاعل، وإلا كنتم مناقضين.

قيل له: إنّ كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلًا منه، أنه يجوز منه أن يفعله عليها وأنْ لا يفعله على البدل، أو أن يجعله على خلافها، نحو كون الفعل محكمًا، أنه يصح أن يجعله عليه وعلى خلافه، ويجوز كونه أمرًا وجَبْرًا. وذلك يستحيل فيما سألتَ عنه من الأوصاف؛ لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كلٍّ حال، فيجب إبطال القول بأنه صار عليها بالفاعل، ومتى قيل فيه ذلك، لم يكن له معنًى. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الجهل لا يكون قبيحًا بالفاعل، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه، وكذلك إرادةَ الجهل. وفصَلْنا بينه وبين الكذب، لما كان بعينه يجوز أن يقع صدقًا، بأن يصرفه بقصده إلى مُخبر هو على ما تناوله. وكذلك العلم، جوَّزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علمًا، بل يكون

تبخيتًا. ولهذا قلنا: إنّ السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هي عليه في الجنس بالفاعل، ودلَلْنا عليه من قبل.

فقد ثبتت صحة ما أوردناه، وليس لأحدٍ أن يقول: يجب على هذا أن يكون الحدوث بمنزلة ما ذكرتم من الصّفات، في أنه يصح أن نجعله عليه وعلى خلافه، حتى يكون فاعلًا له غير محدث؛ وذلك لأن الذي قلناه هو: إنّ الصّفات التي يحصل عليها الفعل بالفاعل، يجوز أن نجعله عليها وأن لا نجعله، على البدل، وذلك مطّرد؛ لأنه يجوز أن يحدث الفعل، وأن لا يحدثه، كما يجوز أن يجعله محكمًا، وأن لا يجعله كذلك. فأمّا خلاف الحدوث، فليس إلى العدم، وليس ذلك بمتحدّد للفعل، حتى يقال: إنه حصل عليه بالفاعل بدلًا من الحدوث، وإنما يصح ذلك في الصّفات التي يتحدّد بعضها بدلًا من بعض، وذلك لا يكون إلّا في الصّفات الزّائدة على الحدوث. وإنما فارق الحدوثُ هذه الصفات؛ لأن القدرة تتعلّق بالفعل على طريقةٍ واحدة، فلا يصح من القادر إيجاد مقدوره إلّا على سبيل الحدوث فقط، والإرادة تتناول الفعل على جهات، فيصح لذلك كونه على صفاتٍ مختلفة بالمريد والعالِم.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ القادر قد يصح منه إعدام الفعل، كما يصح منه إحداثه، فيكون خروجه من الوجود إلى العدم في أنه بالقادر، كخروجه من العدم إلى الوجود؟ أوَ لستم تجدون الفعل قد ينتفي بحسب قَصْده، كما يحدث بحسب قصده، فيجب تعليق كِلَا الأمرين به؛ كما تقولونه في كون الفعل حسنًا أو قبيحًا؟

قيل له: إن ما ينتفي عند فعله، يجب انتفاؤه على كل وجه، وكان لا يصح أن لا ينتفي؛ فيجب أن يلحق ذلك بالصفات التي تجب عن الأفعال لا محالة في أنه لا يكون بالفاعل، ونحن نُفرد لذلك القول بابًا، ونستوفي الكلام فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف ذهبتم عمّا يقوله المخالف من أن الفعل يكون بالقادر منّا كسبًا، وأنّ هذه الصفة هي التي يحصل عليها ثانيًا دون الحدث وسائر أوصافه؟

قل له: إنما ذهبنا عن ذلك؛ لأنّا نتكلّم في الوجوه المعقولة للفعل؛ إذ الكلام فيما يحصل عليه الفعل بالقادر، وما لا يحصل، وما تتعلّق القدرة بالفعل عليه وما لا تتعلّق، فرعٌ على كون ذلك الوجه معقولًا، فلا وجه للكلام فيه، إذا لم تُعْقل الصفة أصلًا. وسنبيِّن القول في الكسب وأنه لا يعقل، وأنْ ما تذكرونه في حدِّه لا يفيد أمرًا يرجع إلى الفاعل، في فصلٍ مُفرد من بعد.

[مقالة لأبي هاشم]

فأمّا صفات الأجناس، فقد دلَلْنا من قبلُ على أنها لا تكون بالفاعل على وجهٍ من الوجوه، وتقصَّيْنا القول فيه. وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنْ قال: لو جاز أن يقدر القادر على الشيء على غير جهة الإحداث، لصحّ أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد عَلِمْنا أنّ ما استحال حدوثه، يستحيل كونه قادرًا عليه، وما صحّ حدوثه، يصح كونه قادرًا عليه، وما استحال حدوثه من جهة قادرٍ مخصوص، يستحيل كونه قادرًا عليه، وإن صحّ من غيره أن يقدر عليه، وما بَقِيَ من الأفعال، يستحيل كونه مقدورًا في حال بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبيّن أنّ القادر إنما يقدر على الشيء من جهة الإحداث. وهذا كما نقول: إنّ ما استحال عليه التخيّر في حال الوجود، استحال حلول الغرض فيه؛ وما صحّ أن يتخيّر في حال الوجود، يصح حلول الغرض فيه؛ فيجب أن يكون المقتضى لحلول الغرض فيه، هو كونه متخيِّرًا. وكذلك يجب أن يكون القادر إنما يقدر على الصفة التي متى صحّت على الفعل، صحّ كونه مقدورًا، ومتى استحالت، استحال كونه مقدورًا، وهي الحدوث.

قال، رحمه الله: ومتى جوَّز خلاف ذلك، لم يصح العلم بأنّ الواحد منّا لا يقدر على الأجسام، وإن استحال منه إيجادها. ولا يصح العلم بأنّ القديم

تستحيل القدرة عليه، ولا ما تقضّى وقته مما لا يبقى، أو من مقدوراتنا. كما لمّا صحّ كون العالم عالِمًا بما يستحيل حدوثه، وبما يصح ذلك فيه، جاز أن يعلم القديم والباقي.

يوضح ذلك أن الفعل لمّا كان، لكونه قبيحًا، يصح أن يستحقّ الذمّ به، وبزوال ذلك لا يصحّ، عَلِم أنّ استحقاق الذمّ به تابع للصفة التي بالمقدور على الصفة التي متى حصل عليها تعلّقت به، ومتى لم يصح حصوله عليها لم تتعلّق بها، وهي الحدوث.

[شُبهــة]

فإن قيل: إن الذي ذكرتم إنما وجب لأن القدرة تتعلّق بصفة لا تحصل إلا للأُمور الحادثة، فلا تدلّ على أنها تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث.

قيل له: إنّ الكلام في ذلك هو على المعقول من أحوال الفعل، ولا يُعقل له إلّا الحدوث دون صفة لا ينفكّ الحادث منها يتعلّق بالقدرة عليها. ولا فرق بين من قال ذلك، وبَيْن من قال: إنّ الذي يستحقّ لصفة لا ينفكّ القبيح منها لا للقبح، وأنّ المتحرِّك يكون متحرّكًا لمعنًى لا تنفكّ الحركة منه. وفي هذا إبطال الأصول التي عليها يُبْنى الكلام.

[شُبهــة]

فإن قال: إني أُشير إلى معقول، وهو كونه كسبًا.

قيل له: إنّ الصفة لا تحصل معقولة بالعبارة، وإذا لم يتضمّن ما ذكرته صفة للفعل، فقولك ساقط؛ ولو ثبت ما ذكرته من أنّ كونه كسبًا معقول، لوجب أن يكون حكمًا زائدًا على الحدوث. وما هذه حاله، يتعلق بالفاعل من حيث كان مُريدًا أو عالِمًا، كما ذكرناه من كون الفعل حسنًا أو قبيحًا وأمرًا وجبرًا. ولذلك يستحيل كونه تعالى قادرًا إلّا على إحداث الفعل، ولو كان كونه كسبًا تتعلّق به القدرة، لوجب تساوي أحوال القادرين فيه، كما يجب تساويهم في الوجه الذي يعلم المعلوم عليه.

وبعد، فإنّ الفعل لا يجوز أن حصل عند حدوثه على صفة إلّا وقد يجوز على بعض الوجوه حصول إحداهما دون الأُخرى في موصوفٍ مّا، وإلا أدّى إلى أن لا يكون لنا طريقٌ نعلم به كونهما صفتين، وإلى أن تكون كلّ واحدةٍ منهما مُوجبة للأخرى، وإلى تجويز مثل ذلك في سائر الصفات والمعاني مع ما فيه من التجاهل. فإذا صحّ ذلك، فيجب إنْ كان لهذا المحدث صفة تتناولها القدرة، أن نجوّز أن يحدث ولا يحصل على تلك الصفة، وأن يحصل عليها وإنْ لم يحدث. ولو كان كذلك لم يخلُ، إذا صحّ حدوثه، من أن يقدر القادر على إحداثه أو لا يقدر عليه. فإذا وجب كونه قادرًا عليه، لما قدَّمناه من وجوب تعلق المحدَث بالمحدِث، فيجب أن يكون قادرًا على إحداثه فقط، ويجب فيما حصلت له تلك الصفة وإن لم يصح الحدوث عليه أن يكون مقدورًا، وفي هذا التباس حال القادر بحال العاجز ومَنْ ليس بقادر؛ لأنّا إنما نفرّق بينهما بصحة الحدوث من أحدهما وبقدرة من الآخر. فلو جاز كونه قادرًا على ما يستحيل أن يُحدثه، لم يكن بينه وبين العاجز فصل ألبتّة.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس ما يستحيل حدوثه، يستحيل أن يُراد، وإنما يصح أن يريد المُريد ما يصح حدوثه، ولَمْ يوجب أنْ لا تتعلق الإرادة بشيء، إلّا على وجه الحدوث، فهلّا قلتم بمثله في القدرة؟

[جواب لأبي عبد الله]

قيل له: إنّ ذلك يؤيّد ما قلناه؛ لأنه إنما وجب في الإرادة من حيث لا يجوز أن يريد الشيء إلّا على طريقة الحدوث، فأمّا أن يريد إحداثه، أو إحداثه على وجه؛ ولذلك استحال منه أن يريد ما يستحيل حدوثه، وكذلك القول في القدرة. لكنّا قد عَلِمْنا بما قدَّمناه، أنه لا يقدر على إحداث الشيء على وجه؛ لأن الوجوه الزّائدة على الحدوث إذا كانت بالفاعل، فإنما تحصل به من حيث كان مريدًا أو عالمًا أو كارهًا، على ما نبيِّنه. ولا يجوز كونه بالفاعل، من حيث كان بهذه الصفات، وهو مع ذلك به من حيث كان قادرًا؛ لأن الموصوف لا

يحصل على صفة واحدة، لكون الفاعل على حالَيْن، بل لا بدّ من أن يؤثّر كل حال يحصل عليه في حكمٍ آخر، غير الذي تؤثّر فيه الحالة الأخرى. كما نقوله من أنّ كونه عالمًا، يؤثّر في كون الفعل مُحكمًا، وكونه قادرًا يؤثّر في إحداثه. وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله(١)، رحمه الله، عن ذلك: بأنّ المريد قد يصح أن يريد ما يعتقد حدوثه، ويستحيل أن يريد ما يعتقد أنه لا يحدث، فيجب أن يكون كونه مريدًا تابعًا للاعتقاد، وأن يدلّ ذلك على أنّ القدرة تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث لمّا لم يتعلق بالاعتقاد؛ لأنه قد يقدر الساهي والنائم. وقد ذكرنا من قبل، أنّ ما نعتقده حادثًا نحو البقاء وغيره، فالإرادة لا تتعلّق به، بل تكون إرادة لا مراد لها؛ فإذن لا بدّ من القول بأنه لا يصح أن نريد الشيء الذي يستحيل حدوثه. فأمّا ما صحّ حدوثه، فيصح أن نريده متى حصل معتقدًا، وإنما يفارق كونه مريدًا لكونه قادرًا في أنه يتعلق بالاعتقاد، فكونه قادرًا لا يتعلّق به. فأمّا التمنّي، فمخالفٌ لذلك؛ لأنه قد يتمنّى ما لا يصح حدوثه. فأمّا الاعتراض على ما قلناه: بأنّا نقدر على الشيء إذا كان عرضًا، ولا نقدر على كل عرض، ونقدر على الشيء إذا كان قبيحًا كالجهل وغيره، ولا نقدر عليه من حيث كان قبيحًا، إلى ما شاكل ذلك، فبعيد؛ لأن كونه عرضًا، يدخل تحت المقدور أصلًا، ولأنا قد نقدر على بعض الأعراض، ويستحيل أن نقدر على بعضها، ولأن في القادرين مَنْ يقدر على ما ليس بعرضٍ أصلًا. وليس كذلك حال الحدوث؛ لأن صحة الحدوث تتبعه صحة كون القادر قادرًا عليه، فاستحالته تُحيل ذلك، ويستمرّ ذلك في جميع القادرين. وقد يقدر على ما يستحيل أن يقع إلّا قبيحًا، وعلى ما يصح خلافه، فلا يجب أن يقدر القادر على الشيء، من حيث كان قبيحًا.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلِّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧. مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ١٣/ ٣١١ (طبعة مصر)).

وبعد، فإنّ ما يوجب كونه قادرًا عليه، من حيث كان قبيحًا أو حسنًا، يوجب فيه أن يكون قادرًا عليه، من حيث كان مُحدثًا، وإنْ كان في القبائح ما لا يجوز تناول القدرة له، من حيث كان قبيحًا عند وجوده. وما قدَّمناه من قبلُ من أنه لا يجوز أن يقدر عليه، من حيث كان سوادًا، يدلّ على أنه لا يجوز أن يقدر عليه، من حيث كان عرضًا، ومن حيث كان مُوجبًا الحكم للمحلّ أو الجملة، أو متعلقًا بالغير.

واعلم أنه لا يمتنع أن تحصل للفعل صفة عند حدوثه، بل يجب ذلك فيه؛ لأنه لا جنس إلّا ويحصل له عند الوجود صفة يُبيّن بها من غيره. وإذا صحّ ذلك، لم يجز أن يقال في ذلك: إنه بالفاعل، وإنْ وجب حصول الفعل عليه عند حدوثه. وهذا كما يقال: إنّ العلم ينتفي عند وجود الموت، لا لأن الموت علّة فيه؛ بل لأنه ينفي ما يحتاج إليه العلم من الحياة. وكذلك عند وجود الفعل، يحصل الشرط الذي معه يصح أن يحصل متعلّقًا بغيره، أو مُوجبًا الأحكام الذي من شأنه أن يوجبها. ومثال ذلك أنّ المُدْرِك يُدْرِك عند وجود المدرَك لكونه حيًّا، لا لوجوده، وإنْ كان وجوده شرطًا في ذلك. وقد يستدلّ على ذلك بأنْ يقال: قد بينّا أن الفعل يحصل بفاعله على بعض الصفات، وإلا بَطُل كونه متعلّقًا به. فإذا ثبت أنه لم يحصل بفاعله على الصفات الراجعة إلى جنسه، ولا في الصفات التي يجب كونه عليها ولا تتعلّق باختياره، فيجب أن يكون بالفاعل من حيث كان مُحدثًا فقط؛ لأن ما يتبع الحدوث قد بينّا أنّه لا يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرًا، وتبيّن أن الكسب لا حقيقة له، فيقال: إنه يحصل عليه بالقادر. وهذه الطريقة بيِّنة، ومتى سُئِل عليها عن بعض ما ذكرناه، فالجواب ما تقدَّم.

فصل في أن إعدام الشيء لا يصحّ أن يكون بالقادر ولا بالقدرة وما يتّصل بذلك

أحد ما يدلّ على ذلك، أنّ الصفة إنما يقال: إنّ الفعل يحصل عليها بالفاعل، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها؛ لأن تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به، كتعليل الصفة بالمعنى، والعلّة في أنه فرع على كونها معقولة. وليس للمعدوم، بكونه معدومًا، حالة؛ حتى يقال: إنها بالفاعل. وإنما صحّ في

الحدوث أن يقال: إنه بالفاعل لمّا عُقِل له حال، ولو لم يعقل ذلك له، لم يصح أن يقال: إنّه بالفاعل.

[شُبهــة العدم والوجود]

فإن قيل: فكيف يصح ما ذكرتموه، وقد عُلِم أنّ العدم[1] يُضادّ الوجود، كما يُضادّ كونه عالمًا كونه جاهلًا، وكونه مريدًا كونه كارهًا.

قيل له: إنّه لا يكفي في تضادّ الصفتين، تصوّر تضادّ العبارة عنهما، فلا يجب من حيث يناقض ويضادّ، وصف الشيء بالوجود والعدم. كما أنه يتضادّ وصف الحيّ بأنه عالم بالشيء جاهلٌ به، أن يحكم بأنّ هناك حالين تتضادّان؛ لأنه كما يستحيل كون الموصوف على الصفة وضدّها، فكذلك يستحيل كونه موصوفًا بصفة وأن لا يكون موصوفًا بها، فوصفنا له بأنه معدوم يفيد أنه ليس بموجود، فلذلك يستحيل وصف الشيء بالوجود والعدم جميعًا. ومما يبيّن ما قلناه، أنّا نعلم، باضّطرار، أنّ الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، ولو كان له، بكونه معدومًا، حال، لم تجب أن تُعلم باضّطرار؛ لأن استحالة خلوّ الموصوف من حالَيْن ضدَّيْن إلى ثالث، لا يُعلم إلا بالتأمّل. وإنّما يُعلم، باضّطرار، أنّ الجوهرين لا يخلوان من كونهما مجتمعَيْن أو مفترقَيْن؛ لأنهما، مع الوجود، يُعلم من حالهما أنّ أحدهما إذا لم يكن مجاورًا للآخر فلا بد من كونه مفارقًا له. فمتى عَلِمْنا أنه إمّا أن يكون مجاورًا له أو غير مجاور، فقد عَلِمْنا أنه لا يخلو من كونه مجاورًا له أو مفارقًا؛ فصار هذا العلم يستند إلى ما قلناه من العلم باستحالة كونه على صفة، وأن لا يكون عليها. ويبيّن ما قلناه، إنّ إثبات حال الشيء بكونه معدومًا لا دليل عليه، ولا يُعرف باضّطرار، فلا يجوز القول به. وقد عُلِم أن عدم الشيء لا يُعلم إلا بدليل؛ لأنه لا يُدرك عليه ولا يتبع الإدراك، ولا دليل يقتضي عدمه إلّا باستحالة ما يصحّ عليه وهو موجود، أو انتفاء ما يصح عليه في حال وجوده من الأحكام. وذلك ليس بأن يدلّ على حال تحدّد له، بأوْلى من أن يدلّ على زوال الحال التي كانت تصحّ عليها

(١) العدم: انتفاء محض. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٢٢). وهو نفي محض، وسلب صرف فيمتنع أن تكون علّة ومعلولًا. (الأربعين في أصول الدين ص ١٩٢).

لأجلها الأحكام؛ لأن الصفة إذا صحّت لأجلها الأحكام، فبزوالها تستحيل، كما أنّ بزوال كونه قادرًا، يستحيل الفعل، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس قد صحّ كون المعدوم مقدورًا، وهذا الحكم قد اختصّ حال العدم، فيجب أن يكون له بكونه محدومًا حالٌ؛ وذلك لأن قولنا: إنه مقدور، إنما يُفيد أنّ القادر عليه يصح أن يوجده، ويحصل له هذا الحكم؛ وذلك لا يدلّ على أنّ له حالًا قد اختصّ بها، تضادّ الوجود؛ لأن صحة حصول الصفة، لا يقتضي ثبوت ما يضادِّها. فإذا صحّ ذلك، فارق ما نقوله من أن احتمال الجوهر للعرض في حال وجوده يقتضي أنّ له بالوجود حالًا، وكذلك وقوع الفعل منه على بعض الوجوه يقتضي أنّ له، بكونه مريدًا كارهًا، حالًا؛ وكذلك القول في كونه عالمًا وجاهلًا. فأمّا كونه عاجزًا، فالأقرب على هذه الطريقة أن لا يُنْبِىء عن حال؛ لأنه لا يُستفاد به إلّا خروجه عمّا كان عليه عند كونه قادرًا. وقد بيّنا القول في ذلك، من قبل. وكيف يجوز أن تثبت له بكونه معدومًا حالٌ، وقد عُلِم أنّ حصول هذه الحال وأن لا تحصل سواء في الحكم. ولو جاز ذلك، لجاز إثبات معنى يكون حصوله في المحل، وأن لا يحصل، سواء في الأحكام. وإذا ثبت أنّه لا حال له بكونه معدومًا، فالقول بأنه حصل عليها من جهة القادر لا يصحّ.

[دليل أبي هاشم]

دليلٌ آخر: وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك، بأنه لو قدر على إعدم الشيء لما صحّ منه إعدام ما لا يصح منه إيجادُه من مقدورات الله سبحانه ومقدور الغير؛ لأنّ كلَّ ذات تناولتها القدرة على بعض الوجوه، فيجب أن تتناولها على سائر الوجوه التي تحصل عليها بالفاعل، وهذا يؤدّي إلى أن يقدر على إيجاد مقدور غيره، كما قدر على إعدامه. وهذا يُوجب كونه فعلًا من فاعلين، ومقدورًا لقادرَيْن. ويوجب أن يصح منّا إيجاد الحياة وغيرها، كما صحّ منا إعدامها.

[دليلٌ آخر لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: واستدلّ، رحمه الله، أيضًا على ذلك بأنه لو قدر على إعدام الشيء لحلّ الإعدام محلَّ الإيجاد، في تناول القدرة له على الوجه الذي

يتناوله. وكان يستحيل أن يقدر بالقدرة الواحدة، في الوقت الواحد في المحلِّ الواحد، إلّا على إعدام جزءٍ واحد؛ كما يستحيل أن يقدر على هذه الوجوه إلّا على إيجاد جزءٍ واحد. وكان يجب أن يكون الجحر الذي سكنه أَقْدَر القادرين، بأنْ فعل في كلِّ جزءٍ منه ألف سكون، أنْ لا يصح من القادر إبطال سكونه إلا بأن يكون فيه مثل قدر المسكن. وفي عَمَلِنا بخلاف ذلك دلالةٌ على أنّ القدرة إنّما تعلَّقت بإيجاد الضدّ الذي انتفى به السكون. وقد يثبت أنّ الجزء الواحد ينفي الأجزاء الكثيرة من ضدِّه إذا وجدت في محلِّه، ويكون الباقي[١] بالانتفاء أوْلى من الحادث بأن يمنع وجوده، فيصح على هذه الطريقة القول: بأنّ الضعيف يُبطل ما فعله القويّ من السكون الكثير، ولا يصح، لو تعلّقت القدرة بإعدام الشيء، ذلك؛ فليس لأحدٍ أن يعترض به، ويظنّ أنه يسوغ له في هذا القول ما ساغ لنا في مُنافاة الشيء بضدِّه.

[دليل ثالث لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: واستدلّ، رحمه الله، على ذلك أيضًا بأنّه كان يجب في كل شيء عُدِم بعد الوجود، أن يكون بالفاعل؛ كما أنّ الوجود لما صحّ كونه بالقادر، فكلّ ما وُجِد عن عَدَم كان بالفاعل. وهذا يؤدّي إلى أن يكون عدم ما لا يبقى في الثاني، بالفاعل. وكونه في الفاعل، مع وجود عدمه، يتناقض؛ لأنّ ما يحصل بالفاعل يجوز أن يحصل عليه، وأن لا يحصل، بحسب اختياره وبحسب وجود القدرة. وليس له أن يقول: إنما يكون عدم الشيء بالفاعل، متى جاز أن يعدم وأن يبقى موجودًا. فأمّا ما يجب عدمه، فلا يجب ذلك فيه؛ كما أنّ ما وجب وجوده، كالقديم تعالى، لا يصح أن يقال: إنّه بالفاعل. وذلك أنّ كل ما لوجوده أوّل، فهو بالفاعل وإنْ وجب وجوده؛ كالمسبِّبات التي يجب وجودها عند وجود أسبابها. وكذلك يجب، في كل ما لعدمه أوّل، أن يكون بالفاعل وإن وجب عدمه. وليس له أن يقول: إنّ المسبّب كان يصح أن لا يوجد سببه، فلذلك صحّ القول: إنه بالفاعل، وذلك لا يتأتّى في عدم ما لا

---

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). وما يستمر وجوده وقتين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

يبقى، فالقول: بأنه بالفاعل، مُحال؛ وذلك لأن ما لا يبقى قد كان يجوز أن لا يتحدّد عدمه في الثاني، بأن لا يحدث من القادر عليه في الأوّل؛ كما يصح في المسبّب أن لا يحدث سببه، فحالهما سواء في ذلك، فلو صحّت القدرة على إعدام الشيء، لوجب في كلّ ما لعدمه أوّلٌ أن يتعلّق بالقادر، كما يجب ذلك في كلّ ما لوجوده أوّل، على ما بينّاه. وفساد ذلك يُوجب أنّ عدم الشيء لا يكون بالفاعل.

دليلٌ آخر

وممّا يدلّ على ذلك أنّ القدرة لو صحّ تعلّقها بإعدام الشيء، لأدّى إلى جواز خلوّ الجوهر من الأكوان بأن يعدمها القادر منّا أو القديم تعالى لكونه قادرًا على إعدامها. وقد دلَلْنا على استحالة خلوّه منها، فما أدّى إلى جوازه، وجب فساده. وليس للدّلالة الدالّة على استحالة خلوّه من الأكوان تعلّق بأنّ القدرة لا يجوز تعلّقها بالشيء إلّا على وجه الحدوث، فيقال: إنّكم قد دلَلْتم على ذلك بما لا يعلم إلّا بعد العلم به. وليس لأحدٍ أن يقول: لو خلَتْ من الأكوان، لوجب عدمها؛ وذلك لأن الجواهر لا تحتاج في وجودها إلى الكون، وإنما تصير في بعض الجهات بالكون، فلا يصح ما قاله.

[شُبهــة]

فإنْ قال: إذا أُعدم القادر الكون الذي حصل به في بعض الجهات عنه ولم يوجد فيه ما يصير به في جهة أخرى، وجب عدمه وإنْ كان لا يحتاج في وجوده إلى الكون.

قيل له: إنْ عدمه، لو وجب، لم يجب إلّا بعدم الكون؛ لأنه المتحدّد دون غيره. ولو وجب ذلك، لوجب عدمه لعدمه، حصل فيه ما يوجب كونه في مكانٍ آخر من الأكوان أو لم يحصل؛ لأنّ كل شيء وجب أن يعدم عند عدم غيره في بعض الأوقات، وجب ذلك في سائر الأوقات.

فإن قيل: أليس لو عدم الحياة لم يجب عدم العلم إذا وجد ما يخلفها من الحياة؟ فكذلك لا يجب بعدم الكون عدم الجواهر، إلّا إذا لم يوجد ما يخلفه. قيل له: إنّ مِثْل الشيء قد يخلفه. فأمّا ضده، فإنه لا يجوز أن يخلفه

إلّا إذا ساوى في أنه يوجب من الأحكام ما يُوجبه هو، نحو ما نقوله في المجاورات المتضادّة: أن بعضها سدَّ مسدّ بعض في أنّ المحلّ يصير بها كالشيء الواحد. وذلك لا يتأتّى في الأكوان المتضادّة، فوجب بهذه الجملة صحة ما قدَّمناه.

وبعد، فكان يجب، إن وجب عدمه بعدم الكون، أن يصحّ منّا إعدام الجوهر. وفي تعذّر ذلك دلالة على فساد هذا القول، على كلِّ حال. ومما يؤيّد ذلك أنه كان يجب أن يصح أن تنتفي الألوان عن الجوهر بعد وجودها فيه من غير ضدّ بأن يعدمها تعالى عنه. وفي عِلْمنا بأنّ السواد لا ينتفي عن المحلّ على طريقةٍ واحدة إلّا بضدٍّ يطرأ عليه، دلالة على أن إعدامه من غير وجود ضدّ، يستحيل. وكان يجب أن يصحّ انتفاء الحياة، والأحوال سليمة، وكذلك سائر الأعراض. وبطلان ذلك، يبيّن صحة ما قلناه.

[شُبهـــة]

فإن سأل في الكلام الأوّل، فقال: إنّ الواحد منكم لا يقدر على إعدام الشيء إلّا بإيجاد ضدّه، فلذلك لم يصح أن يُخلى الجوهر(١) من الأكوان.

قيل له: فكان يجب أن يصح ذلك من القديم تعالى، وقد بيّنا أنّ ذلك مستحيل من كلّ قادر.

وبعد، فإنّ مَنْ قال: إنّا نعدم الشيء بأنْ نُوجد ضدّه، فقد خالف في عبارة، لأنه أضافه إلى القادر، من حيث يحصل عدمه عند وجود مقدوره. ويفارق ذلك المسبّب؛ لأن ذلك قد يصح أن لا يوجد عند وجود السّبب، على بعض الوجوه.

دليلٌ آخر

ومما يدلّ على ذلك، أنّ كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه، صحّ أن تتناولها قُدَر القادر منّا، وإنما يقع الاختصاص في أجناس المقدور. فكان

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

يجب، لو صحّ أن يقدر قادر ما على إعدام الشيء، أن نقدر نحن أيضًا عليه. فكان يجب أن يصح أيضًا منّا إعدام الشيء بلا واسطة، كما يصح منّا إيجاده بلا واسطة. وفي فساد ذلك، دلالةٌ على إبطال هذا القول.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما نقدر على إعدام الشيء بسبب، وإن قدر تعالى على إعدامه ابتداءً، كما نقدر على الصوت بسبب، وإن قدر تعالى على إيجاده ابتداءً.

وذلك أنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصح مع وجوده المنع من مسبّبه. ووجود الضد ليس له هذا الحكم مع الضدّ الذي يُعْدم به، فكيف يقل: إنه سببٌ في عدمه؟ ولو كان سببًا في عدم ما يضادّه، لوجب أن يكون عدمه بحسبه. فكان لا يصح أن تنتفي بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما تضادّه. وكيف يصح أن يقال: إنّ الواحد منّا يقدر على إعدام الشيء، ويستحيل في شيءٍ من الأجناس أن تعدمه ابتداء. وإنما صحّ القول: بأنه قادرٌ على إيجاد الأشياء، لمّا صحّ في بعض الأجناس أن نوجده ابتداءً، فبَنَيْنا عليه ما يوجد بالسبب. ولو كان كل موجود يجب وجوده منّا عند إعدام فعل، لم يصح القول بأنّا نقدر على إيجاده؛ فكذلك يجب أن لا يصح ذلك في إعدام الأشياء، إذا تعذّر منّا إعدامها إلّا بوجود ما نُوجده من الضدّ؛ فلا فرق بين مَنْ قال: إنّ إعدام الشيء بنا، وإنْ كان تابعًا لما نُوجده من ضدِّه، وبين مَنْ قال: إنْ كون المتحرّك متحرّكًا بنا، وإنْ كان يجب عند وجود الحركة. وكذلك القول في سائر معلول العِلَل، وفساد ذلك واضح.

دليلٌ آخر

وممّا يدلّ على ذلك، أنه كان يجب أن تتعلّق القدرة بإيجاد جزء من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلِّ الواحد، وتتعلّق بإعدام جزء أو أجزاء؛ لأن القدرة إذا تعلّقت على الوجهين بالمقدور، لم يصح أن تتعلّق بإعدام نفس ما تعلّقت بإيجاده، لاستحالة ذلك في الشيء الواحد في وقتٍ واحد. وهذا يؤدّي إلى أن تتعدّى في التعلق إلى ما لا نهاية له؛ لأن من حقّها

أن تتعلّق بالواحد على الوجه الذي تتعلّق به فقط، أو تتعلّق بما لا نهاية له. ويُستدلّ على فساد ذلك من بعد، فيجب القضاء بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الإعدام.

دليلٌ آخر

ومما يدلّ على ذلك، أنها لو تعلّقت بإعدام الشيء وبإيجاده لكانت قد تعلّقت بكون الشيء على صفتين ضدَّيْن. وذلك يستحيل في المعاني المتعلّقة بغيرها، من علم وإرادة وغيرهما. وإنما يتعلّق ضربٌ من الاعتقادات بصفةِ الشيء، وضرب آخر بضدِّها، فأمّا المعنى الواحد، فيستحيل ذلك فيها. ولا يمكن أن يقال في القُدَرْ: إنّ فيها ما يتعلّق بالإعدام، وفيها ما يتعلق بالإيجاد فقط؛ لأن هذا القول يؤدّي إلى أن لا يمتنع في القويّ القادر، أن لا يصحّ منه إحداث شيءٍ من الأفعال بأن تكون قدرة، وإن كَبُرَت، متعلّقة بالإعدام. وهذا يوجب التباس حاله بحال العاجز، أو أن يصح منه إعدام الأشياء الباقية من غير ضدّ، وفساد ذلك جليّ.

فإذا صحّ ذلك، لم يبقَ إلّا أن يقال: إنّ القدرة لو تعلّقت بالإعدام لكانت هي التي تتعلّق بالإيجاد، وهذا يؤدّي إلى كونها متعلّقة بالشيء على صفتين ضدّين؛ فهذا مُحال، على ما بيَّنّاه.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز تعلّقها بالضدَّيْن، ويفارق حالُها في ذلك حال سائر المعاني، فهلّا جاز تعلّقها بالشيء على صفتين ضدَّين؟

وذلك، لأنها وإنْ تعلّقت بالضدَّيْن، فإنما تعلّقت بهما على وجهٍ واحد، وهو وجه الحدوث، وإنْ كانا لا يتضادّان في أنفسهما. وهذا كتعلّق الشهوة بالضدَّيْن، وإن استحال تعلّقها بالشيء على حالَيْن ضدَّين.

وقد اختصرنا هذه الدّلالة لئلّا يطول به الكتاب. وما أوردناه منها كافٍ في أنّ القدرة لا تتعلّق بإعدام الشيء على وجه.

فصل في إبطال ما يتعلّقون به من لفظة الكسب، وما يتّصل بذلك

[إلزامات شيوخ المعتزلة لجهم بن صفوان]

الأصل في هذا الباب، أن شيوخنا، رحمهم الله، ألزموا جَهْمًا[١] ومَنْ تَبِعه عند قوله: إنّ تصرّف العبد من فِعْل الله وخلقه، وإنّ العبد محلٌّ له، ولا تعلّق له بدّ من جهة الفعلية، أن لا يحسن في الشاهد أمرٌ ولا نهيٌ ولا ذمٌّ ولا مدحٌ، ولا يُستحق ثواب كذلك ولا عقاب، وأنْ لا يكون تصرّف زيد بأن يتعلّق بقصده ودواعيه أوْلى من تصرّف عمرو، وأنْ لا يحلّ عجزه بحدوثه ولا جهله بوقوعه محكمًا. وبيَّنوا بطلان قوله: أنّ ذلك يُحسن بالسمع، وأروه أنّ مع التمسّك بهذا الأصل لا يمكن معرفة السمع أصلًا، ولا معرفة محدث العالم وصفاته. وبيَّنوا أن تعليق ذلك السمع يوجب أنه كالشرعيات في أنه يجب أن يجهله مَنْ يجهل النبوّات، ويعرفه من يعرفها. والحال بخلاف ذلك؛ لأن مِنْ كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبّحات، وحُسْن كثير من المحسّنات. ولولا ذلك لم يصح ورود الخاطر[٢] والدواعي[٣] على المكلّف[٤] على وجهٍ يخاف من ترك النظر. وألزموه على هذا القول، أن يجوز حُسْن كل ما يثبت قبحه، لورود السمع به، حتى يجوز أن في بعض الأنبياء مَنْ كان يأمر بعبادة غير الله، والقول بثالث ثلاثة، وسائر أنواع الكفر، ويأمر بالكذب، ويعِدُ على جميع ذلك بالثواب، ويتوعّد على الواجبات بالعقاب، إلى سائر الأُمور الشنيعة. وألزموه أن لا ينفصل حال الاختيار من حال الاضّطرار ألبتّة، من حيث اعتقد بأنه لا صنع للعبد على وجه.

[بسبب إلزامات شيوخ المعتزلة على الجهم عَدَل ضرار وأتباعه إلى القول بالكسب]

فلمّا رأى ضِرار[٥] ومَنْ تبعه لزوم هذا الكلام له، عدَلوا إلى أن قالوا: إنّ العبد يكسب أفعاله، وإنْ كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من

(١) تقدمت ترجمته في هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٨ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (٣) ص ٤٨ من هذا الجزء. (٤) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٩ من هذا الجزء.
(٥) تقدمت ترجمته.

جهته. ومنهم مَنْ قال: إنّ العبد يفعل، ومنهم مَنْ أبى ذلك. وغرض الكلّ متّفق في أن حدوث الفعل بالله سبحانه، وأنّ العبد يكتسب ولا يُحدِث. وزعموا أنّ العبد يحسن أمره ونهيه وذمّه ومدحه، من حيث كان مكتسبًا، ويتعلّق به ما ذكرناه من الأحكام، من هذا الوجه. واعتصموا بهذه اللفظة عن جميع ما ألزمناه جَهْمًا، ظنًّا منهم أنّ ذلك يعصمهم من لزومه، وجميعه لازم لهم؛ لأنهم، وإنْ تعلّقوا بذكر الكسب، فإنهم ينسبون الفعل إلى أنّ الله تعالى أحْدثه وأوجده، وبه كان على سائر صفاته؛ فبيَّنوا لهم أنه لا سبيل إلى إثبات العبد قادرًا عليه ولا عالمًا، ولا يمكن القول: بأنه بحسب دواعيه واختياره، ولا يمكن إثبات المُحْدِث وصفاته، فقالوا: إنّا كما نقول: بأنّ الله سبحانه يُحْدِث الفعل ويخترعه ويخلقه، نقول بأن العبد يكتسبه، فالكلام عني زائل.

فقيل لهم: لو ثبت للكسب حقيقة ترجع إلى الجملة، لم يصح ما تعلّقتم به. فكيف، ولا حقيقة له؟ وبيّنوا لهم القول في هذين الفصلين: أحدهما أنه لا حقيقة للكسب ترجع إلى المأمور المنهيّ. والثاني، أنه لو ثبت له حقيقة، لما صحّ ما قالوه فيه.

ونحن نبيّن كِلَا الأمرين، ونذكر ما يمكن ذكره في حدِّ الكسب، ونأتي على فساده.

اعلموا أنّ تعليل الصفة وإضافتها إلى مَن حصلت به من جهته، فرعٌ على كونها معقولة؛ لأنه لا يجوز أن يقال: لماذا كان العالم عالمًا؟ للعلم، أمّ لذاته؟ ولأية علّة كان المحدث محدثًا، إلّا وقد عقل حال العالم، وما يفيد هذه الصفة وحال المُحدث؟ وإلا كان الكلام لغوًا، فيجب أن يُعقل معنى الكسب، ثم يقال: إنه كذلك بالعبد، كما يُعقل معنى الاختراع والإحداث والخلق، ثم يصح أن يقال: إنه كان كذلك بالله تعالى.

[أصول الكسب]

ومن أصول هذا الباب: أنّ السبب المُلْجىء إلى ذكر الكسب، إذا كان ما قالوه من أن الأحكام الراجعة إلى العبد متعلّقة به لأجله من أمرٍ ونهيٍ وذمٍّ

ومدح إلى غير ذلك مما ذكرناه، فيجب أن يكون حدّه ينتظم ما يرجع إلى الجملة المأمورة المنهيّة ليصح تعليق هذه الأحكام به، وإلّا لم يكن وجوده إلّا كعدمه. وكان تعلّقهم به، كتعلّق الجهميّ[1] بأنّ العبد محلٌّ للفعل، كما أنه محلّ للإرادة. ومن أصوله أنه يجب أن يفسّر الكسب بأمرٍ يرجع إلى الفعل، وإثبات صفة له زائدة على ما يحصل له لو لم يكن كسبًا وكان خلقًا مجرّدًا ولا يرجع فيه إلى محلّه أو مقارنةَ غيره له؛ لأن كل ذلك لا يفيد فيه ما يصح تعلق الأحكام به.

ومن أصوله: أنه يجب أن يثبت ما يُستفاد بالكسب معقولًا لكلّ من يعلم حسن الأمر والنهي والذمّ والمدح وغير ذلك من الأحكام. أمّا على جملة أو على تفصيل، وإلّا لم يمكن أن يصرف الأمر في هذه الأحكام إلى أنها تعلّقت بالعبد لكونه مكتسبًا.

ومن أصوله: أن ثبتت على وجه يصح تناول القدرة والعلم له، ليكون متعلّقًا بالقادر العالم.

وقد عُلم أنّ العبارات لا مُعتبر بها في هذا الباب، فلا يمكن أن يقال: إنّ تصرّف العبد يفارق ما انفرد تعالى لخلقه من الأحكام التي ذكرناها من حيث وصف العبد بأنه مكتسب؛ لأن الوصف والاسم لا يغيّر الحقائق ولا يكسب الفروق العقلية؛ فليس لهم أن يلتجؤوا إلى التعلّق بذكر الكسب، من غير أن يبيِّنوا حقيقة يصح تعليق هذه الأحكام بها؛ ولأنهم أن يدعوا في هذه اللفظة أن الكلّ يطلقها، فيصح الإطباق عليها، على ما قلناه؛ لأن إطباقهم على إطلاقها إن ثبت من غير قصد إلى فائدة، فلا قدح لهم فيه؛ لأن الأحكام لا تعلّق بالألقاب. وإن أفادوا بها معنى، وعلّقوا الأحكام بذلك المعنى، فيجب أن يثبت إطلاقهم على معناها وفائدتها دون الإطلاق، وهذا متعذّر؛ لأن أهل الحق يقيدون بهذه اللفظة، غير الذي يفيده القوم، ولأن الإطباق في الأُمور العقلية لا متعلّق به.

---

(١) الجهمي: هو مَن اتبع آراء جهم بن صفوان.

[سؤال لأبي هاشم]

وهذه الأُصول تسقط بسائر ما يحدّون به الكسب، ولو حذفنا ذكره يصح. لكنّا نُورد منه جملةً لتكون أكشف للناظر في ذلك. حدَّه بعضهم بأنه الذي حلّه مع القدرة عليه، وهذا فاسد؛ لأنّ الحلول يرجع إلى المُحِلّ، دون العبد الذي يتعلّق به الذمّ والمدح. وقد بينّا أنّ ما لا يرجع إلى الجملة لا يصح أن يُحَدّ به الكسب؛ ولأن إثبات القدرة عليه لا يصحّ إلا بعد ما عقل كونه كسبًا، فيقال: إنّ القدرة تتناوله على هذا الوجه، فكيف تدخل في حدِّه؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، لو قيل لهم: على أيِّ وجه تناولته القدرة؟ فقالوا: من حيث كان كسبًا، وإذا قيل لهم: ما حقيقة الكسب؟ قالوا: لأن حلّه، مع القدرة عليه، فيفسّرون كلّ واحد منهما بصاحبه. ولأنّ إثباته قادرًا، لا سبيل إليه إلّا بعد أن عقل له وجه حصل عليه به، ثم يمكن إثبات القدرة، وأنها حالّة في بعضه، وأنها في محلّ الكسب، فكلّ ذلك لا يصحّ لهم؛ ولأن الكسب لا يُحِلّ المكتسَب، وإنما يُحِلّ بعض أجزائه، فقولهم: حلّه مع القدرة عليه، باطل. ولأنه كان يجب أن لا يعرفه، كسبًا له ولا أنه يحسن أمره به ونهيه عنه وذمّه ومدحه لأجله، إلّا مَنْ عرف القدرة وحلولها في محلّ الكسب. وهذا باطل؛ لأن قبل معرفة ذلك، نعرف ما ذكرناه من الأحكام؛ ولأن ما يقع به الكسب والفعل لا يدخل تحت حدِّه، كما لا يدخل تحت حدِّ الضرب ما يقع به من الآلة، وكما أنه لا يذكر في حدِّ الكتابة ما يقع به من الآلات وما يجري مجراها.

وهذه الوجوه تُبْطِل قولهم في الكسب، أنه الذي حدث فيه مع القدرة عليه، أو أنه الذي يحرّك به القادر عليه، أو أنه يحرّك به مع القدرة عليه، وإنْ كان ذكرهم الحركة لا يصح، لأنه يوجب أن لا يكتسب غيرها.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: هو الذي يحرّك به، مع القدرة عليه إن كان حركة.

فهذا باطل، لما قدَّمناه؛ ولأن ما يفيد هذه اللفظة يجب أن يستمرّ في كل ما كان كسبًا. والتحرّك يختصّ ما كان منه حركة، فلا يصح أن يُحدثه. ويسقط

بما قدَّمناه، قولهم: إنه الذي وُجِد في محلّ قدرته. ويُبْطل أيضًا ذلك، بأنّه يُوجب كون سائر ما يوجد في محلّ قدرته من لونٍ وغيره، كسبًا له. وإن أرادوا بأنه ما وجد في محل القدرة عليه، فسد بما قدَّمناه.

وبعد، فإنّ جميع ذلك لا يرجع إلى الجملة على وجهٍ يجوز أن يحسن لأجله ذمّه ومدحه وأمره ونهيه، فتعلّقهم به كتعلّق الجَهْميّ بأنه حسّن ذلك لأنه حلّ للفعل، أو لأن الله تعالى خصّه به، أو يفيد فيه بهذه الأحكام.

[حدّ الكسب والردّ عليه]

[١ ـ] وقول مَن حدّه، بأنه الذي فعله بقدرة مُحْدثة، خطأ؛ لأنه إن أراد بقوله فعلَه، أحدثه بقدرة؛ فقد ترك قوله. وإن أراد بقوله: فعلَه، أكسبه؛ فهو الذي طُولِب لتفسيره. ولأن قوله: بقدرة مُحْدثة، يقتضي أنه حصل على بعض الصّفات بها، وذلك لا يتمّ إلّا بعد بيان تلك الصفة، ويبطل بأكثر الوجوه التي قدَّمناها أيضًا.

[٢ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع بقدرة مُحدثة، يبطل بما قدَّمناه؛ لأنه لا تأثير للقدرة في وقوعها، فكيف يقال: إنه بها وقع على مذهبهم إن أراد بقوله: وقع، حدث ووجد؟ وإن أراد أنه أكسبه بقدرة محدثة، فقد بيَّنّا أن ذلك رجوع منهم في تفسير الكسب إلى أمرٍ لا بدّ أن يفسّر بالكسب، ويبطل سائر ما قدَّمناه.

[٣ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع باختياره، وإرادته في محلّ القدرة عليه، يبطل بما بيّنّاه من أنه لا سبيل لهم إلى إثبات القدرة ولا إلى أنها قدرة عليه، ويبطل أيضًا: بأن اختياره لا تأثير له في وقوعه أكثر من الله سبحانه أحدثه في قلبه عند إحداث الفعل.

وكلّ ذلك لا يرجع إلى المأمور المنهيّ، فلا يصح تعلّقهم به. ويجب في جميع ذلك أن يعلّقوا الذمّ والمدح والأمر والنهي، بمحلّ القدرة دون الجملة. ومتى ارتكبوا ذلك، لزم عليه الجهالات التي ذكرناها في باب الكلام.

[٤ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع باختياره في محلّ القدرة عليه من غير أن يتعلّق وجوده بأمرٍ يحدث على مقداره؛ فلا يصحّ، لما قدَّمناه من الوجوه كلّها أو أكثرها؛ لأنهم في هذا الحدّ أيضًا، زادوا زيادةً احترزوا بها عن المتولّد؛ وذلك لا يعصم من سائر وجوه الفساد. ولا يصح، على قولهم: ما احترزوا به؛ لأن وجود الشيء بحسب غيره إنما يصح إذا حصل سببًا له. وعندهم أنه يحدث على جهة الابتداء من الله تعالى، وإنْ كان قد أجرى العادة فيه بأن يفعله عند غيره.

[٥ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما يجترّ به منفعة أو يدفع به مضرّة، لا يصح، على قولهم؛ لأنه ليس بفعلٍ له، ولا له به تعلّق، فكيف يجترّ به منفعة؟ ويجب أن يكون تعالى يجترّ له به منفعة؛ كما يفعل أحدنا، ما ينفع غيره، أو يدفع عنه المضرّة به. ولأنه إنْ أراد أن يجترّ بإحداثه منفعة، صحّ، وترك قوله. وإنْ راد باكتسابه، فهو الذي طُولِب به. ولا يصح أن يريد أنه يجترّ بعينه منفعة؛ لأن ذلك لا يصح فيه، ولأنه قد يجترّ المنفعة. أمّا بفعله في غير محلّ القدرة، ويدفع به عنه المضرّة، فيجب أن يقولوا: إنه كسبه، وذلك ترك قولهم.

[٦ ـ] وقول مَنْ جدّه: بأنه ما يوجد على الوجه الذي تُوجد عليه قدرته وعجزه، باطل؛ لأن ذلك يرجع إلى المحل، لأن وجوده فيه، ولأنه لا يصح لهم إثبات القدرة ولا إضافتها إليه؛ لأنه يقال لهم: لِمَ صارت قدرة له؟ فلا بدّ مِنْ أن يقولوا: لأنه يكتسبه بها، وعن ذلك سُئِلوا. وذلك رجوع منهم في تفسير كل واحدٍ من الأمرين إلى صاحبه، ويوجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه مَنْ جَهِلَ المقدرة والعجز.

[٧ ـ] وقوله مَنْ حدّه: بأنه ما وقع وهو مختار له، وأنه وقع وهو غير مُكْره عليه، أو وقع من غير جهل وإكراه، فاسد؛ لأن وقوعه وهو مختار لا يبيّن كسبه من كَسْب غيره؛ لأنّ كل ذلك يقع وهو غير مُريد له، فإنْ رجع إلى أنه يقع منه وهو مُختار له، بَطُل بما قدَّمناه من الكشف عن الغرض بقولهم: وقع منهم؛ لأنهم إن أرادوا الحدوث، فقد تركوا قولهم ورجعوا إلى ما نذهب إليه، وإنْ أرادوا به الكسب، فهو الذي حاولوا تفسيره؛ ولأن، على مذهبهم،

لا يصح أن يكون مختارًا للفعل؛ لأنّ ذلك إنما يصح في القادر على الشيء وضدّه، فيختار الشيء على غيره. فأمّا إذا استحال أن يريد إلّا شيئًا مخصوصًا، لم يصح كونه مختارًا. ولأن مِنْ قولهم: إن ما لا يريده، لا يمكنه الانفكاك منه، وقد فعل فيه القدرة المُوجبة له. وكيف يقال: إنه باختياره؟ ولا يصح لهم القول: بأنه غير محمول عليه ولا مُكره؛ بل يلزمهم كونه مضطرًا وممنوعًا من غيره، على ما نُبيِّنه من بعد، فكيف يصح لهم الاعتماد على ذلك في تحديد الكسب؟

[٨ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما يجب أن يفارق في الحدوث القدرة في محلّها؛ لا يصح، لما قدَّمناه من أنّ إثباتهم القدرة على قولهم: لا يصح. ومِنْ أنّه كان يجب أن لا يُعرف الكسب وأحكامه، مَنْ لا يعرف القدرة وأنها حالّة في محلِّه؛ ولأنه قد يُقارن في الحدوث القدرة في محلّها اللونُ وغيره، ولا يجب كونه كسبًا. فإن قال: إنّ ذلك يقارن، ولا يجب ذلك فيه، وليس كذلك الكسب. قيل له: إنما يصح لك القول بأنه يجب أن يقارن القدرة متى جعلته واقعًا بها، ولا سبيل لك إلى ذلك مع قولك. فإن قلت، أقول: إنه مكتسبٌ بها؛ فعن تفسيره سُئِلت. فكيف يصح أن ترجع في تفسيره إليه؟ حتى إذا قيل لك: ما معنى الكسب؟ قلت: ما يجب أن يُقارن القدرة في محلّها. وإذا قيل لك: ما الذي يجب ذلك فيه؟ قلت: ما يجب كونه كسبًا بالقدرة، وهذا يؤدّي إلى أن لا يصح أن نعرف معنى الكسب أبدًا.

[شُبهــــة]

فإن قال قائل: إذا جاز أن يجعلوا حدّ المباشر، ما يحلّ محلّ القدرة عليه ابتداء، فهلّا صحّ لنا أن نحدّ الكسب بمثله؟ وإذا صحّ ذكر محل القدرة عليه في الفعل المباشر، الذي يرجع إلى الجملة ويحسن فيه ذمّه ومدحه، فهلّا جاز لنا التعلّق بمثله؟

قيل له: إنّ الغرض بقولنا: إنه مباشر، إبانة فِعْل مَنْ فَعَل؛ لأنّا لما علمنا أنّ العبد يفعل على وجهين: أحدهما بأن يبتدئه بالمقدرة في محلّها، والآخر بأن يفعل مقدوره بواسطة يوجد بحسبها. واحتَجْنا إلى أن نجد أحدهما بما يفارق به

الآخر، فحدّدنا المباشر بما ذكرناه؛ لأنه به بان مَن المتولّد، وجعلنا كِلَا الفعلين متعلّقًا بالجملة من حيث كان فعلًا، وجعلناه حادثًا من جهته. والأحكام التي تتعلّق بالفعل، إنما تتعلّق به من حيث كان مُحدثًا له والمباشر كالمتولّد في ذلك. ولا يجب أن نذكر في حدِّ المباشر ذلك، إذا كان المقصد به إبانة مِنْ فِعل مَنْ فَعَل؛ كما لا يجب ذكر ذلك في أجناس الأفعال.

وليس كذلك قولكم في حدِّ الكسب؛ لأنه به يتعلّق عندكم الأمر والنهي والذمّ والمدح، فيجب أن يشتمل حدّه على ما يرجع إلى الجملة. ولأن على قولنا، يصح إثبات القدرة وكونها حالَّة في محلّ الفعل، وكون الفعل حادثًا بها، ولا يتمّ لكم ذلك. ولأن على قولنا، يصح أن نعلم الأمر والنهي والذمّ والمدح قبل أن نعلم أنّ الفعل مباشر، فنتوصّل إلى إثباته قادرًا بقدرة وأنّ الفعل يوجد في محلّها، ولا يصح ذلك لكم. فليس ما نقوله في ذلك مما عِبْناه عليكم بسبيل.

[شُبهــة]

فإن قال: إنكم تُحِدّون الفعل بأنه الذي يقع عن قدرة قادر، وهذا يوجب عليكم أن لا يعلمه فعلًا متعلّقًا به مَنْ يجهل القدرة، وهو الذي ألزمتموناه.

قيل له: إنّا نذكر قدرة القادر، ونعني به حال القادر، ولا يعلمه فعلًا مَنْ لا يعلم حال القادر وتعلّقه به، وعند علمه بذلك، يعلم جنس الأمر والنّهي والذمّ والمدح؛ فذلك متّفق، غير متخلّف، وليس كذلك قولكم؛ لأنكم تذكرون في حدِّ الكسب القدرةَ ومحلَّها على التحقيق، لكن تحترزوا به من المتولّد. وذلك يوجب أنّ مَنْ لا يعلم القدرة ومحلّها، لا يعرف حُسن الأمر والنهي والذمّ والمدح.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يقولوا في الكلام؛ إنه ليس بفعل للعبد؛ لأنه متولّد، ويوجب أن يكون الله جلّ وعزّ هو الموصوف بالكذب وغير ذلك. فإن هم قالوا: إنه سبحانه أوجده في محلّ القدرة، فيجب كونه كسبًا، لزمهم في كلّ متولّد يحلّ القدرة ذلك. ويوجب، من حيث حلّ في

محلّ القدرة، كونه كسبًا له، ومن حيث وقع بحسب فعل آخر، أنْ لا يكون كسبًا له.

[شُبهـــة]

فإن قيل: ألستم تُثْبتون الفاعل فاعلًا، بوقوع فعله بحسب قصده وإرادته ودواعيه، وتعلّقون الذمّ والمدح به عند تعلّقه به على هذا الوجه، وإنْ لم يوجب ذلك تعلّقه بالجملة، فهلّا جوَّزتم لنا، في الكسب، مثله؟

قيل له: إن ما توصّل به إلى معرفة كون الفعل فعلًا لفاعله، ليس يجب أن يُجعل حدًّا للفعل، فلا يمتنع أن تثبته فعلًا له، من حيث كان يستحقّ الذمّ والمدح عليه، ويقع بحسب قصده ودواعيه، وإنْ كان ما به يتوصّل إلى كونه فعلًا له، ما لا يرجع جميعه إلى جملته. وقد بينّا أن ما ذكروه في الكسب لا يصحّ فيه ذلك؛ لأنه من حيث كان كسبًا لا يتعلّق بجملة، وإنما يتعلق بالمحلّ. على أنّ الطريق، الذي به عرفنا الفعل فعلًا للجملة، يرجع إلى الجملة أيضًا؛ لأن كونه قاصدًا أو ظانًّا، فيعتقد؛ أو وقوع فعله بحسب هذه الأحوال لا تعلّق له بالمحلّ، فالسؤال ساقط على كلّ حال.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يكون تعالى قادرًا على الشيء من حيث كان كسبًا؛ لأن الوجه الذي يتناول قدره بعض القادرين، يجب أن يجوز أن يتناول قدره غيره من القادرين. كما أنّ الوجه الذي، نعلم المعلم عليه، ونُدرك المُدرَك، ونريد عليه المراد أو نكرهه، يصح أن يُوصف القديم تعالى به. وكذلك يجب في كونه مكتسبًا. وذلك يبيّن أنه لا حقيقة للكسب؛ إذ لو كان له حقيقة، لوجب كونه تعالى قادرًا على إحداث مقدوره عليه. ومتى التزموا ذلك، تركوا قولهم. وألزمهم أن لا يَأْمنوا أن تكون الأفعال المُكتسبة، كما أنّ حدوثها يرجع إلى الله تعالى، فكذلك كونها كسبًا؛ فكما لا تكون لقدرة غيره تأثيرٌ في حدوثها، فكذلك في كونها كسبًا. وألزمهم، على هذا القول، أن تكون أفعاله كلّها كسبًا، كما أنها حادثة من جهته؛ لأن بعضها لا يختصّ من ذلك بما ليس لسائرها؛ لأنه لا يمكن أن

نجعل، لكونه كسبًا، تأثيرٌ في المحلّ، فيختصّ به العرض دون الجوهر؛ لأنّا قد بيّنّا أنه يجب أن يكون كالحدوث في أنه يرجع إلى القادر، وما هذا حاله، فالجوهر فيه كالعرض، وما يوجد في المحلّ بمنزلة ما يستحيل ذلك فيه. وتبيّن أنه ليس لهم أن يخصّوا العبد ذلك دون القديم، كما اختصّ تعالى بإحداث كثير من الأجناس دون غيره؛ وذلك لأنّ الجهة التي يقع عليها المقدور لا يقع فيها اختصاص، وإن كان نفس المقدور وأجناسه يقع فيه اختصاص. ولذلك يجب أن يشترك العالمون في الجهات التي يعلم عليها المعلوم، وإنْ جاز اختصاص أحدهم بمعلومٍ دون الآخر. ولذلك اشترك زيد وعمرو في جهة الكسب، وإنْ كان مقدورُ أحدهما غير مقدور الآخر. وعلى هذا الوجه ألزمهم، رحمه الله، القول بأن العبد لا يقدر على الشيء إلّا على وجه الحدوث، كالقديم تعالى؛ لأن الجهة التي تتناولها قدرة القادرين، لا يجوز أن تختلف، كما لا يختلف ذلك في الجهات التي يتناولها العلم والإرادة والإدراك. فإمّا أن يُثبتوا العبد قادرًا على إحداث الفعل، وإمّا أن يتّقوا كونه قادرًا صلًا. فأمّا إثباته قادرًا، على غير الوجه الذي يصح أن يقدر عليه القديم تعالى، فمُحال.

[إلزام لأبي هاشم]

وألزمهم، رحمه الله، القول بأن الذمّ والمدح لا يستحقّان إلّا على الكسب فقط؛ لأنه إذا صح استحقاقهما في الشاهد لهذا الوجه، ولم يصح صرفه إلّا أنهما استحقّا الإحداث، فيجب ذلك في كلّ فاعل؛ وأن يقال، في الفاعل الذي يستحيل عليه الكسب: إنه لا يجوز أن يستحقّ الذمّ والمدح؛ وذلك يوجب زوال المدح عن القديم تعالى فيما يفعله من الأفعال إذا كان الفاعل على صفةٍ مخصوصة، ويسوّي بين الفاعلين فيه.

واعلم أنّ وجه الكسب لو ثبت كونه معقولًا وراجعًا إلى الفاعل دون المحلّ، على ما يقولونه، لم يصح تعليق الذمّ والمدح والأمر والنهي به، إلّا إذا جوَّزوا كونه كسبًا، من غير أن يُحدثه تعالى، وجوَّزوا إحداثه تعالى، من غير أن يكون كسبًا، ثم يصير كسبًا للعبد، بأمرٍ يتعلّق به. فأمّا إذا

استحال ذلك فيه، على ما يذهبون إليه، فتعليق الذمّ والمدح به مُحال؛ وذلك لأنه تعالى متى أحدثه وأحدث القدرة، يستحيل أوّلًا لكونه كسبًا له، وإن اجتهد العبد فيه، ومتى لم يُحدثه، أو لم يُحْدِث القدرة في العبد عليه، يستحيل كونه كسبًا له، وإنْ بذل المجهود، فصار كونه كسبًا من هذا الوجه بمنزلة ما يحمل عليه ويضطرّ إليه في أنه لا يجوز أن يذمّ ويمدح عليه. ولا يصحّ لهم القول بأنّ العبد يكسب ما أحدثه تعالى بعد حال إحداثه؛ لأن الباقي يصحّ ذلك فيه، ولأن عندهم أنّ ما يصح فيه الاكتساب، لا يبقى أصلًا، ولو صح أن يبقى لكان لا يخلو، إذا اكتسبه في حال بقائه، من أن يكتسبه بأن يوجد فيه القدرة عليه، فيجب في تلك الحال كونه مكتسبًا له، وهذا كالأوّل في أنه يوجب زوال الذمّ والمدح، أو يوجد قدرته، وقد يجوز أن يكتسبه، ويجوز أن لا يكتسبه. وهذا يوجب تقدّم القدرة للكسب، على ما نقول، ويوجب كون الشيء كسبًا في حال بقائه، دون حال حدوثه. وذلك يستحيل، بل يوجب أن لا يمكن إثباته كسبًا؛ لأنه لا يحصل له في حال بقائه في جهة الوجود، ما لم يمكن له في حال حدوثه. وعلى هذا الوجه، ألزموا أن لا يكون الفعل بأنْ يكون كسبًا لمقارنة القدرة له في الحدوث، بأوْلى من القدرة لمقارنة الفعل لها في الحدوث. ويلزمهم، إذا جعلوا حقيقة الكسب حلوله في المحلّ مع القدرة عليه، أن لا تكون الحركة بأن يكون كسبًا أوْلى من سائر الأعراض التي تحصل في المحلّ مع القدرة؛ لأنّ جميع ذلك عندهم يحدث بحدوث القدرة، ولا يمكنهم أن يفصلوا بينهما بأنّ الحركة تقع باختياره؛ لأنه قد يختار ويريد بعض ما يحدث في محلّ قدرته من الصِّحة والسلامة وزوال الألم بالاندمال، فيجب كون ذلك أجمع كسبًا له، ولأن نفس الاختيار كسبٌ له.

ولا يمكن أن يقال فيه: إنما صار كسبًا له؛ لأنه حدث باختياره من حيث يوجب وجود ما لا نهاية له، أو كونه مختارًا باختيار ضروريّ. ونحن نستوفي، من بعد، ما يلزمهم على قولهم بالكسب من وجود الفساد، إن شاء الله.

فصل في أن المُحدث لا يجوز أن يكون مُحدثًا لعلّة، وما يتّصل بذلك

[شُبهــة]

إن قيل: هلّا جوَّزتم أن يكون الذي يتعلّق بالقادر منّا هو فعل معنى يصير المحدث لأجله محدثًا، وهو الحدوث؟ كما قلتم: إنّ المُبطل منّا للشيء إنما يوجد ما يُبطل ذلك عنده، ولا تتعلّق قدرته بإبطال ذلك وإعدامه. وإذا جاز أن تكون قدرته على تحريك الجسم قدرةً على فعل الحركة التي بها يتحرّك، فهلَّا جاز أن تكون قدرته على إحداث المحدثات قدرةً على فعل ما به يحدث، حتى لا يحصل قادرًا إلّا على الحدوث فقط دون إيجاد المُحدثات؟

قيل له: إنّا قد دلَلْنا على (أن) إعدام الشيء لا يدخل تحت القدرة؛ فيجب إذن، فيما حصل معدومًا بعد الوجود، أن يكون الذي أوجب ذلك فيه وجود معنًى لأجله عُدِم من ضدّ أو ما يجري مجراه. وكذلك إذا دلّت الدلالة على أن المتحرّك إنما صار كذلك لعلّة، فالقادر على تحريكه إنما يقدر على العلّة التي بها يتحرّك؛ لأن قدرته على تحريكه تُغْني عن الحركة، لو صح ذلك فيه، فعُلِم أنه إنما يقدر على العلّة، ثم هي تُوجب كونه متحرّكًا لما هي عليه في ذاتها.

فأمّا المُحدثات، فقد بينّا أنّ كونه مُحدثه يقتضي حاجتها إلى مُحدث قادرٌ ليُوجِدها، فلا وجه يصرف كونه قادرًا إلى غيرها. يبيّن ذلك أنّ طريق علمنا بتعلّق تصرّف زيد به أنه يحدث بحسب أحواله، فنعلمه متعلّقًا به ومحتاجًا إليه، وإنْ لم يخطر بالبال أنّ هناك حدوثًا لأجله صار مُحدثًا؛ ولا نعلم إعدامه للشيء، إلّا مع العلم بوجود معنًى يقتضي إعدامه. وكذلك القول في تحريكه لما يحرّكه.

[أصل هذه المسألة]

واعلم أنّ الأصل في ذلك، أنه لو كان مُحدثًا لمعنًى، لم يَخْلُ القول فيه من وجوه: إمّا أن يكون معدومًا؛ أو موجودًا محدثًا، أو موجودًا قديمًا. ولا يجوز كونه معدومًا؛ لأن ذلك يوجب كون المُحدث قديمًا من حيث لا أوّل لعدمه، فيجب إذا كان هو المُوجب لوجوده، أن لا يكون لوجوده أوّل.

ويوجب وجود ما لا نهاية له من الحوادث من حيث (ثبت أن) المعدوم لا نهاية له. ويوجب أن لا تكون بعض الحوادث، بأن تحدث، أوْلى من بعض؛ لأنّ المعدوم لا يجوز أن يختصّ مع عدمه بشيءٍ دون شيء. ويوجب أن لا تحدث الحوادث في أوقات، بل يجب حدوثها في وقتٍ واحد. ويوجب أن لا يختصّ بعضها بمُحدث دون بعض. ويوجب الاستغناء في حدوثها عن مُحدث، وعن كونه قادرفا وعالمًا. وكلّ ذلك يبيّن الفساد، ولا يجوز أن يكون كذلك لعلّة قديمة؛ لأنه يجب قُدم الحوادث كلّها من حيث كان ما أوجبه قديمًا، ويوجب سائر ما قدَّمنا ذكره من استغناء الحوادث عن مُحدث وغير ذلك. ولا يصح أنْ يقال: إنّ العلّة قديمة، وإنْ كانت تُوجب حدوث الحوادث، لاستحالة وجودها، لم تزل؛ وذلك لأنّ كل ما أحال المعلول، يُحيل وجود العلّة على الوجه الذي يُوجبه. فإذا استحال وجود الحوادث فيما لم يزل، فيجب استحالة وجود العلّة فيما لم يزل.

ولا يرجع ذلك علينا في قولنا بوجوب تقدم القادر؛ لأن من حقِّه أن يختار الفعل ويُحدثه على الوجه الذي يصح وجوده عليه، ولا يكون فيه قلبًا لجنسه ولا إخراج الفاعل عن كونه قادرًا. فلذلك صحّ أن يثبت القديم قادرًا فيما لم يزل، وإن استحال أن يكون فاعلًا فيما لم يزل أو على وجه يؤدّي إلى أن لا يتقدّم فعله بما لو كان هناك أوقات لم تكن لها نهاية، وليس كذلك العِلل المُوجِبة.

فأمّا السبب، فقد يجوز أن يتقدّم مسبّبه بوقتٍ واحد، إذا استحال وجوده معه، أو اقتضى شرط توليده تقدّمه. وإنما صح ذلك فيه؛ لأن المسبّب في أنه يتعلّق بالفاعل كالسبب، وإنما يحدثه بواسطة، فلذلك صحّ فيه ما قلناه. وليس كلك العلّة المُوجِبة لحدوثه؛ لأن تقدّمها يُحيل كونها علّة، ولو ثبت جواز تقدّمها للمعلول كالسبب، لم يصح كونها قديمة؛ لأن ذلك يوجب جواز تقدّمها بما لا نهاية له، وذلك لا يصح في الأسباب أيضًا. ولا يجوز كونه مُحدثًا لعلّة مُحدثة؛ لأنّ ذلك يوجب حاجة تلك العلّة في الحدوث إلى علّةٍ أخرى، ويؤدّي إلى ما لا نهاية له. وإنما يصح أن نقول: إنّ المتحرّكَ متحرّكٌ لعلّة الحركة لسبب، كذلك العلّة؛ لأنها فارقته فيما يقتضي العلّة، وكذلك سائر ما شاكله،

والحدوث قد شارك المُحدث، فيما تقتضي العلّة، فوجب فيه ما ذكرناه. وكذلك القول فيه ـ عزّ وجلّ ـ أنه قادرٌ عالمٌ لا لعلّة، وإنْ كان الواحد منّا إنما يكون كذلك لعلّة؛ لأنه فارق الواحد منّا فيما تقتضي العلّة، كما فارق في وجوده الموجود منّا فيما يقتضي الموجد. وليس كذلك حكم المُحدث والحدوث، فلذلك أوجبنا وجود ما لا نهاية له على هذا القول، ولا مُعتبر في هذا الباب بالأسماء. فلا يصح أن يقال: إنّ الحدوث لا يسمّى محدثًا، فلا يجب أن يكون كذلك لعلّة؛ لأن فَقْد هذه التسمية لا يُخرجه من أن يكون موجودًا بعد أن لم يكن كالمُحدث؛ لأن المحدث لوجوده بعد أن لم يكن يجب أن يحتاج إلى علّة على هذا القول؛ لا لأنه سمّي مُحدثًا، لأن القديم يصح أن يسمّى بذلك، ثم لا يجب كونه كذلك لعلّة.

على أنّ المُحدث لو كان محدثًا لعلّة، لم يخلُ من أن تكون متقدّمة له، أو حادثة في حاله. ولا يجوز كونها متقدمة له؛ لأن العلّة لا يجوز أن تتقدم المعلول، إلا أن يريد بقوله: إنها علّة، أنها سبب، فيكون مخالفًا لنا في عبارة، ومُخطئًا في قوله: إنّ جميع الحوادث حوادث لعلّة؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يكون مسبّبًا. أو يقول: إنّها تُقارنه في الحدوث، فإنْ قال ذلك، فلِمَ صار المُحدث بالحاجة في حدوثه إلى تلك العلّة، بأوْلى مَنْ تحتاج تلك في الحدوث إليه؟ ولِمَ صار أحدهما بأن يتعلّق بالقادر أوْلى من الآخر؟ ولِمَ صار القادر بأنْ يوجد أحدهما بالآخر أوْلى من أن يوجد الآخر به، مع تساوي حالهما فيما ذكرناه؟

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في أن المحدث القادر لا يجوز أن يُحدث الشيء على وجهين

[استدلال أبي هاشم]

استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنْ قال: لو صح أن يُحدث الشيء على وجهين، لم يمتنع أن يُحدثه على أحدهما دون الآخر، فيبقى معدومًا من الوجه الذي لم يُحدثه منه، كما يجب في المقدورَيْن إذا لم يحدث أحدهما، أن يبقى معدومًا؛ وكما يجب إذا لم يحدثه من الوجهين، أن

يكون معدومًا منهما جميعًا. وهذا يؤدّي إلى كونه موجودًا من حيث أحدثه، ومعدومًا من حيث لم يُحدثه. وكون الشيء موجودًا معدومًا، مُحال؛ فيجب فساد ما أُودي إليه. ويبيّن فساد ذلك، أنه يؤدّي إلى اجتماع الضدَّيْن؛ لأن السواد إذا حدث في المحلّ من الوجهين على هذا القول، فيجب إذا وجد البياض من أحد الوجهين أن يكون نافيًا له من الوجه الذي حدث عليه على أحد الوجهين، ولا يكون نافيًا له على الوجه الآخر، وذلك يوجب صحة اجتماعهما في المحل. وكذلك القول في سائر المتضادّات. ويجب إذا وجد العلم على الوجهين، أن يوجب العالم ما يُوجبه من الصفة، وأن يصح أن يوجد الجهل فينفيه من وجهٍ دون وجه، فيكون الحيّ الواحد عالِمًا بالشيء جاهلًا به.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يجب أن يكون موجودًا معدومًا، مع أنّ القادر عليه قد أوجده؟ وما أنكرتم أنّ إيجاده ينفي عدمه أو حدّه، على وجهٍ واحد أو وجهين.

قيل له: إنّ من حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، كما أن من حقِّ المفعول أن يكون موجودًا؛ فكما أنّ خروجه إلى الوجود يُحيل كونه مقدورًا، فكذلك بقاؤه مقدورًا يوجب كونه معدومًا. ولذلك قلنا: إنّ وجود المقدور يُخرجه من كونه واجبًا، وأنه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبًا لأدّى إلى أن لا يخرج من كونه واجبًا أبدًا. فإذا صحّ ذلك، وكان هذا الشيء مقدورًا من كِلا الوجهين، فيجب كونه معدومًا منهما. فإذا فعل من أحدهما، فالوجه الآخر، في أنه يجب أن يبقى معدومًا، كهُوَ لو لم يوجد من كِلَا الوجهين، وهذا يوجب صحة ما ألزمناهم من كونه موجودًا معدومًا، وهذا ما نعلم بطلانه باضّطرار.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه يكون مقدورًا من كِلَا الوجهين، فإذا وُجِد من أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورًا أيضًا. كما يقولون في القادر: إنه يقدر على الشيء وتركه، فإذا وُجِد أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورًا.

قيل له: إنّ تسليم ما سألت عنه لا يؤثّر فيما اعتمدنا عليه؛ لأن الفاعل للشيء، وإن خرج تركه من أن يكون مقدورًا له في تلك الحال، فليس بخارجٍ من أن يكون معدومًا، فالكلام صحيح على كلِّ حال.

[شُبهــة]

فإن قال: إن معنى قولنا في الشيء إنه معدوم، هو أنه ليس بموجود على ما يذهبون إليه؛ فكيف يجب، إذا وُجِد على أحد الوجهين، أن يكون موجودًا معدومًا، والوجود قد حصل؟

قيل له: إنّ من حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، ما لم يُحدثه القادر عليه على الوجه الذي قدر عليه. فإذا صحّ ذلك، فلو صحّ كون الشيء مقدورًا من وجهين، لوجب أن لا يوجد أصلًا من حيث لم يُحدثه على أحد الوجهين، وأن يوجد من حيث يُحدثه على الوجه الآخر، فيؤدّي إلى أن يكون موجودًا غير موجود، وهذا في استحالة آكد مما قدَّمناه.

فأمّا على قول مَنْ يقول: إنّ المعدوم، بكونه معدومًا، حالًا تضادّ ما يختصّ به الموجود، فإنه يلزم كونه على الصفتين المتضادّين. وهذا أيضًا مستحيل، وإن كان الأوّل أبْيَن استحالة. وعلى الوجهين جميعًا، يجب أن تصحّ فيه الأحكام التي يصحّحها الوجود، أو تُوجبه من حيث كان موجودًا. ويستحيل ذلك عليه، من حيث كان معدومًا. ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله من أن العلم يصحّ وجوده مع كل واحد من الحياتين، فإذا وُجِد أحدهما دون الآخر فهو كوجودهما في صحة وجود العلم وغيره. وذلك أنّ من حقِّ العلم أن يحتاج في وجوده إلى الحياة، فأيّ حياة وُجِدت صحّ وجوده معها. والمقدور، لو صح وجوده من وجهين، لكان إذا أحدثه من أحد الوجهين فقد حصل فيه جهة تصحّح عليه الأحكام وأخرى تُحيلها عليه، وهذا يُوجب ما قدَّمناه من الفساد. ومثال ذلك ما نقوله من أن الحياة تحتاج إلى بنية ورطوبة، فلو وُجد أحدهما دون الآخر لأدّى إلى أن يستحيل وجودها؛ لأنه ليس بأن يصح وجودها لأجل وجود ما وُجِد، بأوْلى من أن يستحيل وجودها لفَقْد ما فقد. وكذلك يجب إذا وُجد من أحد الوجهين دون الآخر، أن يستحيل عليه ما يصحّحه

الوجود من الأحكام من حيث بقي معدومًا من أحد الوجهين، وأن يصح ذلك عليه من حيث حصل موجودًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يعلم لشيءٍ من وجهٍ دون وجه، فجوِّزوا أن يقدر عليه من وجهٍ دون وجه، وكذلك القول في الاعتقاد والخير والدّلالة. فإذا لم يؤدّ ذلك إلى كونه موجودًا معدومًا، فكذلك قولنا في جواز كونه مقدورًا من وجهين لا يؤدّي إلى ذلك.

قيل له: إنّ العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه، وكذلك الاعتقاد والخير؛ فلا يجب فيه ما ألزمناه في القدرة، لأنها إنما تتعلّق بالشيء على جهة الحدوث، ومن حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، على ما قلناه، فيجب لو صح كونه مقدورًا من وجهين، أن يكون إذا أحدثه من أحدهما، موجودًا من هذا الوجه ومعدومًا من الوجه الآخر. ولهذا بعينه أَحَلْنا كونه مقدورًا عليه ومعجوزًا عنه. وإن جوَّزنا كون الشيء، معلومًا مجهولًا من وجهين ومن وجهٍ واحد، في عالمين وفي عالم واحد، في وقتين. ولهذا جاز كون الشيء معلومًا لجماعة، واستحال كونه مقدورًا لجماعة في الشاهد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز كون الشيء مرادًا من وجهين ومكروهًا من وجهين، ومرادًا من وجهٍ ومكروهًا من وجه، ومأمورًا به من وجهين ومنهيًّا عنه من وجه ومأمورًا به من وجه؛ ولم يُوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا؛ فهلا جوَّزتم كونه مقدورًا من وجهين، ولا يؤدّي إلى ما ذكرتم من الفساد؟

[مقالة لأبي هاشم]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يُحيل كون الشيء مرادًا من وجهين، ومُرادًا من وجهٍ مكروهًا من وجه، ويُجريه مجرى المقدور، ويقول في الإرادة: إنها لا تتعلق بالشيء إلّا على وجه الحدوث فقط، فإذا لم يكن له في الحدث إلّا جهة واحدة، فيجب أن لا يصح أن يُراد إلّا على وجه واحد،

ويقول: متى أردنا الشيء، فإنما يصح أن نكرهه من وجه، بمعنى أنّا نكره القصد الذي يصير به على بعض الوجوه. مثل أن نريد السجود عبادةً لله، فإذا كرهناه عبادة الشيطان، فإنما نكره الذي به يصير كذلك؛ وإن كنا، إذا أردنا عبادة الله، فقد أردناه وأردنا القصد، وكذلك نقول في الأخبار وسائر الأفعال الواقعة على وجهين بالقصود. وإذا كان ذلك قوله، فالسؤال عنه ساقط.

[مقالة لأبي علي الجبائي]

فأمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإنه يُجيز، كونه مرادًا مكروهًا، من وجهين. وقد مرّ ذلك لشيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أيضًا. والفرق بينه وبين المقدور واضح؛ لأن الإرادة تتعلق بالحدوث، وما يتبع الحدوث من الأحكام، فلذلك صحّ فيها هذا الوجه، وشاركت العلم في هذا الوجه الواحد. ولا يجب أن لا تتعلق بالشيء إلّا من الوجه الذي يقدر عليه أو يحدث منه، حتى يجب إذا لم ترده على أحد الوجهين أن يكون معدومًا. وكيف يجب ذلك، وقد يخرج الشيء إلى الوجود وإنْ لم يُرِده القادر، وأن يبقى معدومًا وإن أراده؟ فمفارقته فيه للقدرة، بيِّنٌ.

فإذا صحّ ذلك في الإرادة، فالجواب عن الأمر والنهي والطاعة والمعصية وما شاكلها، كالجواب عن الإرادة؛ لأنها كلّها ترجع إليها، وإنْ كان فيها ما لا يقتضي الحكم. وإنّما يُستفاد به تغيّر العبارات، ولا مدخل لها في هذا الباب.

على أنّ جواز كون الشيء مرادًا لجماعة، واستحالة كونه مقدورًا لجماعة، يدلّ على الفرق بينهما في هذا الباب. على أن صحة تعلّق الإرادة بما يستحيل حدوثه من جهة المريد، واستحالة كونه قادرًا على ما يستحيل حدوثه من جهته على كلِّ وجه، يبيّن الفصل بينهما فيما سألت عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس قد يصح أن يقدر على الشيء من حيث كان كونًا، ولا يقدر عليه من حيث كان سوادًا، ويقدر عليه على وجه الحدوث، ولا يقدر عليه من حيث كان كونًا، ولا يؤدّي ذلك إلى أن يكون موجودًا معدومًا؟ فهلَّا جوّزتم كون الشيء مقدورًا من وجهين، وأن لا يؤدّي إلى هذا الفساد؟

قيل له: إن الذي قلناه إنما صح في الحدوث من حيث كان كونه مقدورًا، فوجب عدمه، وكونه مفعولًا يُخرجه إلى الوجود؛ فيصح أن يقال فيه: لو لم يوجد من أحد الوجهين اللذين يصحّ من القادر إحداثه عليه، لوجب كونه موجودًا معدومًا. وليس هذه حال سائر الصّفات الراجعة إلى جنسه؛ لأنه لا مدخل لها في الوجود والعدم، وإنّما هي أحوال تجب له لجنسه. ولذلك لو أراد أن يوجده ولا يوجده كونًا، لاستحال؛ فعُلِم أنه لا يدخل تحت القدرة من هذا الوجه، وذلك يُسقط السؤال.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ جميع ما قدَّمتموه مبنيٌّ على أنه يصح من القادر إيجاده على أحد الوجهين دون الآخر، وذلك يستحيل عندنا، فما ذكرتموه لا يصح.

قيل له: قد بينّا ما يُسقط هذا الكلام، بأن قلنا: إنه كان يجب أن يكون وجهًا هذا المقدور بمنزلة المقدورَيْن في أنه يصح أن يوجده على أحد الوجهين دون الآخر، وأنّ ذلك يؤدّي إلى صحة كونه موجودًا معدومًا؛ فكما لا يصح أن يقال في المقدورَيْن: إنه يستحيل أن يُوجدَ القادرُ أحدَهما دون الآخر، فكذلك المقدور الواحد لو صح أن يقدر عليه على وجهين.

وبعد، فإنّ هذا المقدور لو استحال حدوثه على أحد الوجهين دون الآخر، لأدّى إلى أن لا يكون بين حدوثه على وجهين وحدوثه على وجهٍ واحد فرق؛ لأن الأحكام المختصّة بالموجود لا تختلف فيه، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده؛ لأنه يلزم عليه جواز كونه موجودًا من مائة وجه، وأن لا يُعرف الفصل بين ما يتزايد من الصّفات وبين ما يستحيل ذلك فيها، وهذا مما يمكن أن يُعتمد عليه في أصل المسألة؛ لأنه إذا لم يظهر الوجه الذي يبيّن به كونه على وجهين من كونه على وجهٍ واحد، أدّى إلى ما ذكرناه من الجهالات، فيجب أن لا يحصل له في الوجود إلّا وجهًا واحدًا.

[مقالة لأبي عبد الله]

وبعد، فإنّ هذا القول ينقض القول بأنه مقدور، من الوجهين؛ كما لو قال قائل: إنّ القادر يقدر على الشيء على وجه الحدوث، ومن حيث كان كونًا،

ويستحيل وجوده إلّا كذلك؛ لكان ناقضًا لكونه مقدورًا من هذا الوجه. ولذلك قلنا: إنّ كل صفة زائدة على الوجود يحصل عليها المُحدث بالفاعل، فيجب أن يصح أن نجعله عليها وأن لا نجعله، وإلّا كان ناقضًا للقول بأنه يحصل عليها بالفاعل. وقد قال شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله: إنّ القول بأن الشيء يقدر عليه من وجهين ولا يصح أن يُحدثه على أحدهما دون الآخر، يؤدّي إلى أن يحتاج كل واحد من الوجهين إلى صاحبه، وأن يحتاج إلى نفسه في الوجه الذي احتاج إليه فيه، من غير الوجه الذي احتاج إليه فيه. وفَصَل بينه وبين ما نقوله في الجوهر والكون، وأنه يستحيل وجودهما إلّا معًا، بأنْ بيَّن أنّ أحدهما يحتاج إلى صاحبه من غير الوجه الذي يحتاج إليه فيه. وفَصَل بينه وبين تعلّق إحدى الحياتين بالأخرى، وبسط القول فيه، وقد نبّهتك على طريقة القول في ذلك.

ومما يدلّ على ما قلناه، إنه لو صح أن يقدر القادر على الشيء من وجهين، لكان لا يمتنع أن يُحدثه على أحدهما، ثم يُحدثه على الوجه الآخر؛ لأن الحدوث المتقدّم لا ينافي الحدوث من الوجه الآخر، ولا أحدهما تابعًا للآخر. وهذا يؤدّي إلى أن يصح من القادر إيجادُ الموجود. وذلك ينقض القول بأنّ القدرة تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث، والقول بأن الوجود يُخرج الشيء من كونه مقدورًا وواجبًا. وينقض القول: بأنّ المجتمع لا يكون مجتمعًا بالفاعل. وينقض القول: بأن الموجود الدائم الوجود لا يجوز أن يتجدّد وجوده حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى أن يصح من أحد القادرَيْن أن يفعل ما قد فعله صاحبه، بل يؤدّي إلى تجويز حدوث الشيء على وجوهٍ كثيرة حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى تجويز إعادة المعاد حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى تجويز كون الشيء مقدورًا لواحد، معجوزًا عنه لجماعة، وما أدّى إلى ذلك أجمع، وجب فساده.

وليس هذا مما نجوّزه من تزايد الصفات للعلل في شيء؛ لأنّا نجعل قدرة القادر متعلّقة بالعِلل، وبعضها منفصلة من بعض لأنها مُتغايرة، وإن اتّفقت في أنها تُوجب الصفة لموصوفٍ واحد. ولذلك صح أن يقال: إنه تعالى يقدر على أن يؤلّف المؤلّف ويسكّن الساكن؛ فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك على ما قدَّمناه. وكان يجب أن يجوز من القادر على هذا القول أن يفعل الشيء من وجه، ثم يتركه من الوجه الآخر؛ كما يجوز أن يفعله من

الوجه الآخر، وإنْ كان الذي أحدثه، أوّلًا، باقٍ. وفي هذا اجتماع الترك والمتروك، وهذا مُحال.

وكلّ ذلك يبيّن استحالة كون الشيء مقدورًا من وجهين.

فصل في استحالة مقدور لقادرَيْن أو لقدرتين

قد بينّا من قبل أنّ من حقِّ القادر أن يصح منه فعل مقدوره، إذا صح وجوده، وكانت الموانع وما يجري مجراها مرتفعة. ودلَلْنا على ذلك بأنه لو لم يجب ذلك فيه؛ لأدّى إلى نقض حقيقة القادر وفساد الطريق المؤدّي إلى معرفته قادرًا؛ لأنا إنما نعلمه قادرًا لصحة الفعل منه، فنعلمه بذلك على صفة لاختصاصه بها يصح منه الفعل مع السلامة. فلو جوّزنا، والحال هذه، أن لا يصح منه الفعل للزم ما قلناه من نقض حقيقته وفساد طريق معرفته. وبينّا الفصل بين القادر والقدرة، وبين العلم والإرادة؛ لأن العالم لا يجب، لكونه عالمًا بالشيء، أن يصح منه إيجاده، أو إيجاده على وجه. وكذلك القول في الإرادة وغيرها؛ لأن جمع ذلك لا يقتضي أن يصح حصوله موجودًا أو على بعض الوجوه، وإنْ كان قد يؤثّر العلم والإرادة في مقدوره على سبيل التّبَع. ولذلك قد يريد، ويعلم مقدور غيره، ولا يؤثّر فيه. ولهذا جاز كون الشيء معلومًا لعالمَيْن وجماعة، ومرادًا لمريدَيْن؛ ولم يصح ذلك في المقدور، لما يَؤُول إليه من التناقض.

ومما يجب معرفته في هذا الباب، أن كل قادر يجب كون الشيء مقدورًا له عند العدم، يجب كونه مفعولًا له عند الوجود. فلا يصح، لو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، أن يحصل عند الوجود فعلًا لأحدهما دون الآخر؛ لأنه لا يخلو القول فيه، لو لم يكن فعلًا لهما جميعًا، من وجهين: إمّا أن يقال: إنه يجوز وقوعه منهما جميعًا، لو أحدثاه على وجهٍ واحد؛ أو يقال: إنه يحدث، منهما، على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني؛ لأنّا قد دلَلْنا، في بابٍ قبل هذا، على استحالة حدوث الشيء من وجهين، فلو صح حدوثه، منهما، على وجهين، لوجب ما قدَّمناه من صحة كونه موجودًا معدومًا، إلى سائر ما ذكرناه من قبل.

[مقالة أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو صح كونه مقدورًا من قادرَيْن، لوجب كونه مفعولًا متروكًا. وهذا لازم على طريقته؛ لأنه يجب متى فعله أحدهما من وجه، ولم يفعله الآخر، أن يكون فاعلًا لتركه على قوله: إنّ القادر منّا المخلّي لا يخلو من الأخذ والترك. ويجب على طريقتنا أيضًا أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حالِ كون الآخر فاعلًا له، فيؤدّي ذلك إلى وجود الشيء وضدّه. والأوْلى، على القولين جميعًا، أن لا يذكر التَّرك.

ويقال: كان يجب إذا لم يفعله أحدهما، أن يجوز أن يفعل ضدّه بدلًا منه، أو يجب ذلك؛ لأن الترك مختصّ بما يحلّ محلَّ القدرة عليه.

[شُبهــة]

فلقائلٍ أن يقول: إن أحدهما يفعله في محل قدرته دون الآخر؛ فكيف يجب، إذا فعله هو، أن يكون الآخر تاركًا له. وليس محلّه بمحلّ لقدرته؟ لأن المحل الواحد لا يصح كونه بعضًا لهما جميعًا، ليصح وجود قدرتهما فيه، إلّا أنه يمكن أن يقال: لو فعله أحدهما، وهو من ليس المحلّ بعضه؛ لوجب كون الآخر، الذي المحلّ بعضه، تاركًا، أو يصح كونه تاركًا، فيستقيم هذا الكلام في جهة، وإن لم يصح من أخرى؛ وبذكر الضدِّ، يستقيم في الجهتين جميعًا. ولا يصح أن يقال: متى فعل أحدُهما في بعض الآخر الحركة، لا يصح من الآخر فعلُ تركها؛ لأنه ممنوع، وذلك لأن القادر لا يكون ممنوعًا بوجود ما يقدر عليه، وهذه الحركة مقدورة له، فكيف يحصل ممنوعًا من فعل ضدّها بوجودها؟ ولأن الفاعل لها، قد يكون في القدرة مثله ودونه، فلا يصح كونه مانعًا له. وإذا كانت الموانع مرتفعة، فيجب كونه فاعلًا لها، أو لتركها. فإذا لم يكن فاعلًا لها على هذا القول، فيجب كونه فاعلًا لتركها، أو يجب أن يصح كونه كذلك، وكِلَا الوجهين مستحيل، فيجب القضاء بفساد ما أدّى إليه.

[مقالة أبي هاشم وأبي عليّ]

وعلى طريقة شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، يصح أن يقال: لو لم يفعله أحدهما، لوجب كونه فاعلًا لضدّه على وجه، وهو إذا كان مُلجأً إلى فعل

ضدّه، والقادر الآخر بخلافه في ذلك، فكان يجب إذا اختار الذي ليس بملجىء الحركة، أن يكون المُلجىء إلى السكون فاعلًا له؛ لأن ذلك يجب مع الإلجاء عندنا، كما يجب عند الشيخ أبي علي، رحمه الله، في القادر المخلّي على كل حال.

وكذلك كان يجب إذا اختلفت دواعيهما، فداعي أحدهما دعا إلى الحركة، وداعي الآخر دعا إلى السكون. على أنّ أحدهما إذا فعل مقدوره على وجه، ولم يفعله الآخر، فيجب أن ينفصل حاله من حاله لو فعلاه. وتعذُّر ذلك، يفسد هذا القول.

وبعد، فإنّ أحدهما إذا فعله من الوجه الذي يقدر عليه دون الآخر، لم يخلُ حال الآخر من أن يستحيل أن يفعله، أو يصح منه ذلك؛ فإن استحال ذلك منه، أدّى إلى خروج مقدوره من كونه مقدورًا له، وإن لم يوجد على الوجه الذي قدر عليه، ولا يقضي وقته. وهذا يوجب التباس حال ما يستحيل كونه مقدورًا، بما يصح كونه كذلك. وإن صح أن يفعله، أدّى إلى صحة إيجاد الموجود على استحالته. ولا فرق بين من جوّز ذلك في القادرَيْن، أو جوّزه في قادرٍ واحد. وهذا يوجب جواز إيجاد القادر للشيء الذي أوجده، حالًا بعد حال. ولا فرق بين ذكر وجوده من وجهين، أو من وجوه. وفساد ذلك بمنزلة فساد إعدام المعدوم، حالًا بعد حال. وإن كان يصير فعلًا لهما، بأن يحدث من جهتهما على وجهٍ واحد؛ فكيف يصح القول بأنه متى حدث، فهو فعلٌ لأحدهما؟ مع أنه لو كان فعلًا لهما، لكان لا يكون حادثًا إلّا على هذا الوجه. ولا يصح أن يقال: يكون فعلًا لأحدهما بأن يفعله بدلًا من صاحبه، ويصح أن يفعله صاحبه بدلًا منه، وإنْ كان حدوثه على وجهٍ واحد، كما يصح من القادر الواحد فعل الضدَّيْن بدلًا من الآخر، وكما يصح من القديم تعالى إيجاد الشيء في وقتٍ بدلًا منه في وقتٍ آخر، وكما يصحّ منه إحداث الجوهر في مكانٍ بدلًا منه في مكانٍ آخر؛ وذلك لأن أحد الضدَّيْن غير الآخر، فيصح معنى البدل فيه. ولسنا نُجيز البدل في حدوث الشيء في وقت إلا توسّعًا، والقادر إذا كان قادرًا لنفسه، صحّ أن يقدِّم مقدوره ويؤخّره، وفي الوجهين جميعًا إنما يكون فاعلًا له، بأن يُحدثه فقط. وإنما يوجد الجوهر في مكانٍ دون مكان من حيث يفعل

أحد الكونين بدلًا من الآخر، كما قلناه في الضدَّيْن. وليس كذلك حال مقدور واحد لقادرَيْن يحدث من جهتها على وجهٍ واحد؛ لأن ذلك لو صح لوجب متى حدث أن يكون فعلًا لهما؛ لأن ما يُوجب اختصاصه بكون فعلًا لأحدهما، والحال هذه، مُحال. وإنما يصح كونه مقدورًا لأحدهما دون الآخر، لاختصاصه بأنّ فيه القدرة عليه، إنْ كان قادرًا بقدرة، أو لأنه قادرٌ لذاته. وكذلك في صحة كون الشيء مرادًا أو معلومًا لواحدٍ دون الآخر. ولا يصح في كونه فعلًا لأحدهما دون الآخر اختصاص ألبتّة، على ما قدَّمناه. ولا يمكن أن يقال: إنه فعلٌ لأحدهما دون الآخر، من حيث اختصّ بأنّ أراده وقصد إليه، أو عَلِمه واعتقده، أو حصل له إلى فعله داعٍ؛ وذلك لأن الفعل قد يكون فعلًا للقادر عليه، مع فَقْد كل ذلك. وقد بينّا ذَلك، حيث دلَلْنا على أنّ فعل النائم والساهي فعله؛ فيجب، وإن اختصّ أحدهما مع مقدوره بهذه الوجود دون الآخر، أن يكون فاعلًا له أيضًا، ويكون بمنزلة السّاهي والنائم. يبيّن لك أنه لا يصح القول بأن العلم قد اختصّ بأحد الحيّيْن دون الآخر، إلّا متى صح أن يكون أحدهما عالمًا دون الآخر. وكذلك القول فيما يختصّ المحال، وإن كان متى وُجد السواد يجب أن يسود كِلَا المحلَّيْن، ومتى وجد العلم يجب في كِلَا الحيّين كونه عالمًا لما صحّ أن يبين لأحدهما به اختصاص دون صاحبه؛ فكذلك متى حدث المقدور منهما، ومن أحدهما، على حدٍّ واحد؛ فالقول بأنه يختصّ بكونه فعلًا لأحدهما، مُحال.

[شُبهــة]

فإن قال: إذا صح أن يذمّ أحدهما عليه، أو يمدح دون الآخر، فقد ثبت لأحدهما به اختصاص فيصح كونه فعلًا له.

[ردّ القاضي بأحد عشر دليلًا]

قيل له: هذا بمنزلة ما تقدَّم في سؤال الإرادة؛ لأنه ليس من حقّ الفعل أن يكون فعلًا لمن يُحمد عليه ويُذمّ، أو يصح ذلك فيه، فيجب إذن كونه فعلًا لهما، وإن اختصّ العالم منهما بالذمّ دون الآخر. على أنه لا بدّ من أن يكون، لكون الفعل فعلًا لفاعله، حقيقة ينفصل بها من غيره، ولا يعقل له

حدّ أكثر من وجوده، وقد كان قادرًا عليه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن حقيقته أنه مريد له، أو وقع بحسب قدره أو بحسب دواعيه، أو استحقّ عليه المدح والذمّ، أو يصح ذلك فيه؛ لأن فعل الساهي قد يكون فعلًا له، مع فَقْد جميع ذلك. ولا يصح أن يقال: إنما يكون فاعلًا له؛ لأنه يُحدثه ويُوجده. فمتى أحدثه أحدهما، كان هو الفاعل له؛ وذلك لأن الكلام في أنه يُحدثه ويُوجده كالكلام في أنه يفعله، فإنْ كان المعقول من قولنا: إنه فعله، أنه وُجِد، وقد كان قادرًا عليه، وكذلك المعقول من قولنا: يُحدثه ويُوجده، فلا وجه لأنْ يُحال بإحدى اللفظتين على الأخرى. ولو صح ما قلناه، كان لا يمتنع وجود بعض الأشياء، وقد كانت مقدورة لغيره، ولا تكون فعلًا لأحد. ولو صح ذلك فيه، لم يمتنع أن يكون حادثًا لا من مُحدث، وفي ذلك نقض القول بتعلّق المُحدثات بالمُحدث.

فقد صحّ بهذه الجملة أنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لقادرَيْن، لوجب كونه فعلًا لهما، متى وُجِد؛ وكذلك لو كان مقدورًا بقدرتَين، لوجب كونه مفعولًا بهما، متى وُجِد. فإذا صح ذلك، فالذي يدلّ على استحالة كونه مقدورًا لقادرَيْن أنه لا يستحيل في كلّ قادرَين أن تختلف دواعيهما، فيدعو أحدهما الدّاعي إلى فعل شيء، ويدعو الآخر الدّاعي إلى الانصراف عنه. كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشيء دون الآخر، ويعلم أحدهما الشيء دون صاحبه. وإنما يستحيل ذلك أو بعضه في قادرَيْن قديمَيْن، لو كانا.

فأمّا إذا استحال إثبات قادرَيْن قديمين، ولم يكن إلا قادرَيْن مُحدثين، أو قديم ومُحدث، فالذي ذكرناه صحيح. وإذا صح ذلك، فيجب، لو قدرا على الشيء الواحد، أن لا يمتنع أن يفعله أحدهما؛ لأن الدَّاعي دعاه إلى فعله، فيريده ويقصد إليه، وينصرف عنه الآخر فيكره إيجاده؛ فعند ذلك لا يخلو من أن يوجد أو لا يوجد، فإن وُجِد، أدّى إلى كونه فعلًا لمن اجتهد في الانصراف عنه، وكره إيجاده، وقَوِيَت دواعيه في أن لا يفعله. وهذا يوجب إثبات الفعل لمن يجب أن ينفي عنه أو لا يُوجد ذلك، فيجب نفي الفعل عمّن يجب إثباته فاعلًا؛ وفي هذا فساد الطريق الذي نعلم به الفاعل فاعلًا، والذي ينفي به الفعل عن القادر، وهذا يُبطل طريق معرفة الأفعال أصلًا. ولا يمكن أن قال: إنه

يوجد، فيكون فعلًا لأحدهما دون الآخر، لما قدَّمناه من قبل. ولا يصح أن يقال: إنما يجب أن ينفي كونه فاعلًا، إذا كره الشيء واجتهد في الانصراف عنه، متى كان ذلك الشيء مقدورًا له فقط.

فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه؛ وذلك لأنه لا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنما يجب إثباته فعلًا له، متى أراد إيجاده وقَوِيت دواعيه إليه، بأن يكون مقدورًا له فقط.

وأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه. وهذا يؤدّي إلى أن لا يكون ذلك الفعل بالوجود، أوْلى منه بأن لا يوجد، لو كان مقدورًا لهما جميعًا. وقد استقصينا هذه الدلالة في باب نفي الاثنين، فلا وجه لإعادة القول فيها.

دليلٌ ثانٍ: وأحد ما يدلّ على ذلك أنه لو صح كونه مقدورًا لقادرَيْن، لم يمتنع أن يحصل أحدهما عاجزًا عنه، سواء كانا مُحدثَيْن أو قديمَيْن، أو أحدهما قديم والثاني مُحدث؛ لأن من حقِّ المحدث، أن يصح كونه عاجزًا عمّا يصح أن يقدر عليه. ولو كان كذلك، لوجب متى أراد القادر إيجاد هذا المقدور، أن يكون حدوثه من حيث قدر أحدهما عليه صحيحًا، ومستحيلًا من حيث عجز عنه الآخر، وهذا فاسد متناقض. ولا يصح أن يقال: إنه يجب أن يصح وجوده من جهة القادر منهما، ولا يؤثر في ذلك عجز الآخر؛ وذلك لأن من حقِّ المعجوز عنه أن يستحيل وجوده، كما أن من حقِّ المقدور عليه أن يصح وجوده. فلِمَ صار هذا المقدور بأن يحصل من حيّيْن ما يصح وجوده لكون أحدهما قادرًا عليه ولا يؤثّر فيه عجز الآخر، بأوْلى من أن يكون من قَبل ما يستحيل وجوده لكونه معجوزًا عنه ولا يؤثّر فيه كون الآخر قادرًا عليه؟

وبعد، فإنْ كان وجوده يصح، كان الآخر قادرًا عليه أو عاجزًا عنه، ولا يختلف حاله في صحة وجوده. فمن أين أنه مقدور للآخر؟ وكيف يصح كون الشيء مقدورًا لمن حاله معه وهو عاجز كحاله معه، وهو قادر؟ وقد بينّا أنه لا يمكن أن قال: إنه يحدث على وجهين، فيصح وجوده على أحد الوجهين من أحدهما، فإن عجز الآخر عنه؛ فالاعتراض بذلك فيما قلناه، لا يصح. ولا

يمكن أن يقال: إنّ العاجز لو قدر عليه، بدلًا من العجز، لكان يصح أن يفعله وإن عجز الآخر عنه. وهذا ضربٌ من التأثير، يقتضي صحة كونه قادرًا عليه؛ وذلك لأن الذي به نعلم أنه يصح منه إيجاد ما يقدر عليه، نعلم به استحالة وجود ما نعجز عنه. فإذا ثبت بما قدَّمناه، أنّ عجزه عنه لا يؤثّر في تعذُّر وجوده، فيجب أن تكون قدرته لا تؤثّر في صحة وجوده، وفي هذا إخراجٌ له من صحة كونه مقدورًا له.

وبعد، فإذا ثبت أن يكون القديم، تعالى، قادرًا على الشيء، فإنه يجب أن يصح وجوده وإن عجز المُحدث، فالقول بأنّ المُحدث إذا قدر يكون قادرًا عليه، يؤدّي إلى ضمّ ما ليس بعلّة إلى العلَّة، وهذا فاسد، فإذا ثبت ذلك فيه، وجب مثله في كل قادرَيْن؛ لأنه لا بدّ من أن يصح أن يتقدّم كون أحدهما قادرًا على الشيء دون الآخر، لو صح كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن. ولا يؤثر في صحة هذه الدلالة، القول بأنّ العجز ليس بمعنى، أو لا يمكن القطع عليه؛ لأنّا نجعل بدلًا من ذلك، أنه كان يجب أن لا يمتنع كون أحدهما قادرًا عليه مع كون الآخر غير قادرٌ عليه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ قدرة أحدهما هي قدرة الآخر؛ لأن القدرة الحالَّة في بعض أحدهما يجب أن تكون مختصّة به دون غيره.

دليلٌ ثالث: وممّا يدلّ على ذلك أيضًا، أنه كان لا يمتنع أن يمنع أحد القادرَيْن عن فعل هذا المقدور دون الآخر، فيوجب ذلك بأحد وجوهه. إمّا أن يقال: إنه لا يوجد من حيث منع أحدهما، فيوجب ذلك استحالة وقوع الفعل من القادر المخلّى. أو يقال: إنه يوجد، فيوجب ذلك صحة وقوع الفعل من الممنوع. أو يقال: يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا، وسائر ما بينّا فساده. وبطلان جميعه، يوجب استحالة القول بجواز كون مقدور واحد لقادرَيْن، وليس له أن يقول: جوّزوا كونه مقدورًا لهما جميعًا، إذا حصل كل واحد منهما مخلًّى بينه وبين الفعل، فلا يؤدّي إلى ما ذكرتم. وذلك أن ما قدَّمناه يصح أن يقدر فيهما، فيقال: لو كان أحدهما ممنوعًا، كيف كان يكون حال المقدور؟ فإذا كشف ما ذكرناه عن الفساد الذي تقدَّم، فيجب القول بفساد ما أدّى إليه. وليس له أن يقول: إنّ المنع إنما

يُوجب تعذّر وقوع الفعل، متى اختصّ بكونه مقدورًا له فقط، ولا يجب، إذا كان مقدورًا لغيره، أن يتعذّر وجوده. وذلك أنّ هذا القول، بمنزلة قول مَنْ قال: إنّ التخلية إنما تقتضي صحة الفعل إذا كان ذلك الشيء مقدورًا له فقط. وهذا يؤدّي إلى أن لا يكون هذا المقدور بأن يوجد لكون أحدهما مخلًّى، بأوْلى من أن يمتنع وجوده لكون الآخر ممنوعًا.

ولا يصح أن يقال: إنّ المنع يحلّ محلَّ الفعل، فمتى منع أحدهما وجب كون الآخر ممنوعًا، فلا يصح ما قدرتموه من كون أحدهما ممنوعًا دون الآخر. وذلك أنّ الكلام إنْ كان في القديم، تعالى، وغيره؛ فالمنع عليه يستحيل، وإنْ صحّ على المُحدث، فالذي ذكرناه صحيحٌ فيه. وإنْ كان الكلام في المحدثَيْن، فقد يكون أحدهما أقدر من صاحبه، فيجوز أن يمنع الضعيف بما لا يكون منعًا للقويّ؛ فلا يجب متى كان أحدهما ممنوعًا من الفعل أن يكون الآخر ممنوعًا منه. وليس له أن يقول: إنّ المنع إنما يوصف بذلك متى اقتضى تعذّر وجود الفعل، فإذا لم يوجب ذلك لم يكن منعًا. فلا يصح إذا منع كون أحد القادرَيْن غير ممنوع من هذا المقدور، أن يكون الآخر ممنوعًا؛ وذلك لأن الغرض أن نبيّن أنّ مع ثبات هذا الأمر، الذي لو كان هو القادر بانفراده لم يصح الفعل منه، لصحّ وجود المقدور من جهة الآخر، فيجب خروج هذا من أن يكون قادرًا، وهذا لا يمكن دفعه. وإنما يصح أن نقول: إنه متى وُجد الفعل من أحدهما، لم يصح مع وجود القول، بأنّ الآخر ممنوع. وهذا هو الخلاف الذي لو كان يقصد إبطاله بكلامنا، فكيف يعترض به على الدّلالة؟

دليلٌ رابع: ويدلّ على ذلك أيضًا، أنه لو صح كون مقدور واحد لقادرَيْن، لم يمتنع أن يريده أحدهما، ويكرهه الآخر؛ فيؤدّي إمّا إلى أن لا يوجد لكراهة هذا الكاره مع ارتفاع الموانع؛ فيؤدّي إلى أن المُريد المخلّى، لا يقع فعله أو يوجد؛ فيؤدّي إلى أن القادر المخلّى، مع الكراهة، يوجد فعله أو يوجد من أحدهما دون الآخر. وذلك مستحيل، لما تقدَّم؛ فيجب فساد هذا القول. ولا يلزم عليه تجويزنا وقوع المقدور من غير مُريد، وتجويزنا وقوع الفعل المضطرّ إلى إرادة خلافه، وتجويزنا وقوع الفعل من الكاره إذا كان مضطرًّا إلى الكراهة، وتجويزنا أن لا يقع من المريد إذا كان هناك منع أو ما

يجري مجراه؛ لأنا قد احترزنا عن ذلك أجمع، بأن قلنا: القادر، مع السلامة والتّخلية، من حقِّه أن يفعل ما يريده. وسائر ما عدّوه، وإذا لم يؤثّر في وجوب هذه القضية، لم يمنع من صحة ما ذكرناه. وهذه الطريقة مقارنة، في الأسئلة والأجوبة، لما بدأنا بذكره من الدّلالة في الدَّواعي، وإنْ كانت تلك أقوى. وقد بسّطنا القول فيها من قبل في باب نفي الاثنَيْن، على ما تقدَّم، فلذلك اختصرنا القول فيها الآن.

دليلٌ خامس: لو صح كون الشيء الواحد مقدورًا لقادرَيْن، كان لا يمتنع أن يحصل أحدهما ملجأ إلى أن لا يفعله، والآخر ملجأ إلى فعله، أو يحصل أحدهما ملجأ إلى أن يفعل أو لا يفعل، والآخر مختار؛ فكان يجب في هذا المقدور أن يجب وجوده من حيث كان أحد القادرَيْن ملجأ إلى إيجاده؛ ويجب أن لا يوجد من حيث كان الآخر ملجأ إلى أن لا يفعله، ويصح أن لا يوجد من حيث كان مختارًا، وهذا محال؛ فيجب فساد القول بجواز كون مقدور واحد لقادرَيْن. ولا يمكن أن يقال: إنه لا يصح فيهما أن يكون أحدهما ملجأ دون الآخر، أو ملجأ إلى الشيء والآخر ملجأ إلى خلافه؛ لأن الإلجاء قد يكون بالعلوم والظنون، وقد يكون بتعريف المَنْع. ولا يمتنع أن يعلم أحدهما أو يظنّ أنّ عليه في الشيء مضرّة، ويظن الآخر أنّ له فيه منفعة بلا مضرّة. ولا يمتنع أن يُعرّف القديم، تعالى، أحدهما، أنه لو حاول ذلك، مُنِع منه دون الآخر. بل يُعرف الآخر أنه إن حاوله لم يمنعه منه، وله فيه منفعة عظيمة بلا مضرّة. وإذا كان ما ذكرناه سائغًا، فقد صحّ ما أوردناه من الكلام. ولا يصح أن يقال: إنّ أحدهما إذا حصل ملجأ، فكذلك الآخر، لما بيّناه. ولا يمكن أن يقال: إنّ الإلجاء إلى أن لا يفعل، إنما يقتضي أن لا يفعل، متى لم يكن غيره ملجأ إلى فعله؛ لأنّ هذا القائل لا ينفصل ممّن قال: إنّ الإلجاء إلى الفعل إنما يقتضي أن يفعل متى لم يحصل غيره ملجأ إلى خلافه. وسائر ما يمكن أن يُزاد على هذه الدّلالة، فقد نبّهنا بما ذكرناه من قبل عليه وعلى الجواب عنه، فلا وجه للتطويل بذكره.

دليلٌ سادس: ويدلّ على ذلك، أيضًا، أنه لو كان يصح كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، ولا بدّ من أن يكون أحدهما حتمًا قادرًا بقدرة، أو

كلاهما بهذه الصفة، ومن حقِّ القادر بقدرة أن لا يصح أن يفعل الفعل في غير محلّ القدرة إلّا بسبب هو الاعتماد، ولا بدّ من أن يماسّه محلّ القدرة أو يماسّ ما ماسَّه، وقد دلَلْنا على ذلك من قبل؛ فإذا صح ذلك، فكان يجب أن لا يمتنع مِنْ أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محلّه، والآخر على صفة لا يصح معها منه إيجاد ذلك بأن لا يكون قريبًا منه، ويجب تماسّه أو تماسّ ما ماسَّه، وهذا يوجب كونه فعلًا لهذا القادر فقط، أو يؤدّي إلى إثباته فعلًا للآخر، وإنْ كان شَرْط صحة إيجاده له لم يحصل. وهذا بمنزلة تجويز كونه فاعلًا وهو غير قادر؛ لأن ما معه يصح الفعل متى زال، فالفعل يتعذّر كتعذّره، متى زال ما به يصح الفعل، أو يؤدّي إلى استحالة وجود ذلك الفعل من جهة القادر الآخر، وإنْ كان يستغني في إيجاد ذلك الفعل عن مماسّة المحل كالقديم تعالى، أو كان مماسًّا لمحلّ الفعل ومُمكَّنًا من إيجاده من حيث لم يحصل للقادر الآخر الشرط الذي ذكرناه.

وهذا في باب الاستحالة كالوجه الأوّل؛ لأن مَنْ هذه صفته يجب أن يصح منه الفعل؛ فمتى استحال منه، والحال هذه، التبس حال القادر بغيره، أو يؤدّي إلى صحة وجود الفعل وتعذّره، وهذا أبْيَن إحالة مما تقدَّم. فإذا أدّى كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن إلى هذه الوجوه، فيجب القضاء بفساده. ولا يمكن أن يقال: إنّ مماسّة محل الفعل تكون شرطًا، متى انفرد كون المقدور مقدورًا له. فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره، فليس بشرط؛ لأنّ ما دلّ على أن ذلك شرط لا تخصيص فيه، وعلم به أنه شرط في إيجاد مقدوره على أيِّ حال حصل مقدورًا له. ولا فرق بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال: إنّ كون القادر مزاح العلة ومماسًّا لمحلّ الفعل، إنما يقتضي صحة إيجاد الفعل، متى اختصّ بذلك المقدور. فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره ولم يُساوِهِ ذلك الغير في حصول هذه الصفة، فيجب تعذّر هذا الفعل منه. وهذا يوجب أن لا يكون الفعل بأن يصح، أوْلى من أن يتعذّر. وإذا صح، بما قدَّمناه، أنّ المتولّد لا يصح كونه مقدورًا لقادرَيْن، فالمباشر بمنزلته أيضًا، والمخالف لا يمكنه التفرقة بين الأمرين، وإن كان المُجْبِرة لا تُثبت التولّد أصلًا.

[دليل أبي هاشم]

دليلٌ سابع: وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لله، تعالى، وللعبد؛ لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخلًا للآخر في الفعل، مع أنه بمنزلة القادر الآخر. ومَنْ كان حاله، لم يصح وقوع الفعل منه على هذا الوجه، أن يكون مدخلًا فيه. فإذا كان هذا المذهب يُعري الله، فيجب فساده. وقِوَى هذا الدليل بأنه كان يجب أن يدخله في استحقاق الذمّ عليه إذا كان قبيحًا، أو استحقاق المدح والشكر عليه إنْ كان حسنًا أو نعمة، فإذا استحال ذلك، وجب فساد القول المؤدّي إليه.

[تعليق للقاضي على دليل أبي هاشم]

واعلم أنه إن أراد بقوله: كان يجب أن يدخله في الفعل، أنه يجعل ما أوجده فعلًا له، لم يصح؛ لأن كونه فعلًا للقادر الثاني لا يتعلّق باختيار القادر الأوّل؛ لأن من حقِّه أن يكون فعلًا له متى وُجِد، وقد كان قادرًا عليه، على ما تقدَّم القول فيه. فمتى قال: أردت هذا المعنى، فالمخالَف يُقِرُّ به، فإن أبى القول بأن أحدهما قد أدخل الآخر في الفعل، فالتوصّل، بالعبارات إلى إثبات المعاني، لا يصح. وإنْ أراد أنه يجب أن يُلْجئه إلى الفعل ويحمله عليه، لم يصح؛ لأن هذا المعنى، إنما يصح فيما لا يوجد إلا من جهة الملجأ، فمتى فعل غيره ما يجب أن يفعل الفعل عنده من الإلجاء والحمل قَبل ذلك فيه، وهذا لا يصح في المقدور الواحد، لو كان مقدورًا لقادرَيْن؛ لأن إيجاد أحدهما له، هو إيجادُ الآخر. فكيف يقال: إنّ أحدهما أدخل الآخر في الفعل على جهة الحمل[1] والإلجاء[2]؟ ولا يمكن أن يراد بذلك الاضّطرار؛ لأن أحدهما إذا

---

(١) الحمل: هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقًا؛ سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار. وقد يقال: الحمل هو الاتحاد، وهو يقتضي اثنينية ما، ووحدة ما. (شوارق الإلهام ١/ ١١٥).

(٢) الإلجاء: ما يقوى الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشَّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

فعل ذلك، فالآخر أيضًا فاعلٌ له على هذا القول. والاضّطرار هو ما وُجد فيه من فعل غيره، لا من فعله. وإن أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيّره بالصفة التي معها يصح أن يفعل أو يجب أن يفعل من حيث أوجد المقدور، فذلك غير واجب؛ لأن إيجاد ذلك لا يوجب في القادر الآخر هذا المعنى. وإن أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيّره للآخر فاعلًا، وإن اجتهد في الانصراف عنه وكَرِه إيجاده، وهو الأقرب أن يكون مراده، فقد بينّا صحة ذلك، وكشفنا القول فيه. وكذلك إنْ أراد أنه كان يجب أن يصير الآخر فاعلًا، وإن قَوِيت دواعيه إلى أن لا يفعل، فذلك أيضًا مما بينّا القول فيه.

ويمكن أن ترتّب هذه الدّلالة بأن يقال: إنّ ما اقتضى وجود الفعل من جهة الفاعل، يقتضي كون الفاعل بالصفات التي معها يصح أن يُفعل، وما أحال أحدهما، أحال الآخر. فلو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، لوجب أن يكون تمكّن أحدهما من إيجاده تمكّنًا من جعله فعلًا للآخر، وتمكّنًا من جعله إيّاه بالصفات التي معها يجب أن يُفعل أو يصح أن يُفعل. فإذا بَطُل ذلك فيه، عُلِم أنّ ذلك لا يصحّ، فيكون هذا معنى قوله: إنه كان يجب أن يدخل أحدهما الآخر في الفعل.

فأمّا ما قاله من أنه كان يجب أن يُدخل أحدُهما الآخر في الذمّ إذا كان ما فعله قبيحًا، فلقائلٍ أن يقول: إنّ ذلك غير واجب؛ وذلك لأنّ القادر الآخر أزْيَد حالًا من المحمول على الفعل من حيث كان هذا الفعل الواقع، مع أنه فِعْله فِعْل غيره أيضًا، وفعل المحمول والملجأ هو فعله فقط، فإذا لم يجب أن يستحقّ على ما حُمل عليه الذمّ إذا كان قبيحًا، بل المستحقّ لذلك هو المُلجىء له دونه، فكذلك يجب أن يكون المستحق للذمّ هو القادر الذي قصد إلى إيجاد الفعل دون الآخر المدخل في الفعل. وله أن يقول: إنه إذا كان فاعلًا من غير قصدٍ وداعٍ، فحاله كحال الساهي والنائم، أو حال مَنْ لا يمكنه التحرّز من القبيح، فإذا لم يستحقّ هو الذمّ، فكذلك القول فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذا القول يؤدّي إلى أن يكون الفعل الواحد يستحقّ به الذمّ، ولا يستحقّ به من حيث استحقّ المُريد منهما الذمّ عليه ولم يستحقّه الآخر مع عِلْمه به، وهذا يوجب أن يكون في حكم الحسن والقبيح؛

وذلك لأن الفعل الواحد لو صحّ كونه واقعًا من اثنين، لوجب أن يُراعي في استحقاق الذمّ عليه حالُ كلٍّ واحدٍ منهما؛ لأنه لا يكفي في استحقاق الذمّ على الفعل أن يكون قبيحًا فقط، دون أن يكون فاعله على أحوال، فمتى حصل لأحدهما من الحال ما يقتضي استحقاق الذمّ دون الآخر، لم يمتنع أن يستحقّ الذمّ عليه دون صاحبه، كما لا يمتنع أن يستحقّ الذمّ على فعلٍ دون فعل، وفي حالٍ دون حال. وإنما استحال كون الفعل حسنًا قبيحًا، لا لما ظنّه من ثبوت الذمّ ونفيه؛ لأن الذمّ قد يثبت في القبيح وينتفي عن القبيح؛ فليس انتفاء استحقاقه أمارة لكون الفعل حسنًا، كما أنّ استحقاقه على الفعل علامة لكونه قبيحًا.

فإن قال: إذا كان من حقِّ العالم بالقبيح أن يستحقّ الذمّ عليه إذا فعله، فيجب إذا فعله أحدهما ـ والآخر عالمٌ به ـ أن يكون مدخلًا له في استحقاق الذمّ، وإنْ كان مجتهدًا في أن لا يفعله، وأن يكون من حيث وقع وهو عالمٌ به يستحقّ الذمّ عليه، ومن حيث اجتهد في أن لا يفعله لا يستحقّ الذمّ عليه، وهذا مُتناقض.

قيل له: هذا لو صح، لكان دليلًا غير الأوّل، فكيف ولا يستمر؟ لأن العالِم بالفعل إنما يستحقّ عليه الذم، إذا فَعَلَه متى كان مخلًّى بينه وبين فِعله، ولا يكون في حكم المحمول عليه. ومَنْ يقع فعله، وإن اجتهد في أن لا يفعله، فحاله إن لم يُزِد على حال المُلجأ لم ينقص منه؛ فكيف يقال: إنه يستحقّ الذمّ عليه؟ فكلّ ما ذكرناه يبيّن أنّ المُعْتمد ما قدَّمناه من الأدلّة.

دليلٌ ثامن: إذا ثبت، بما قدَّمناه في أوّل باب العدل، أنّ العالِم يُقبّح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه لا يجوز أن يختاره، فيجب أن لا يصح كون الفعل الواحد فعلًا لله تعالى والمُحدِث؛ لأنه يوجب إذا كان قبيحًا نقضُ هذا الأصل، وما أدّى إلى نقضه وجب فساده. وهذا يدلّ، أيضًا، على أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرَيْن منّا؛ لأنه قد يحصل أحدهما عالمًا به غنيًّا عنه، والآخر بخلافه. فإن وُجِد من الآخر، أدّى إلى نقض هذا الأصل، وإن لم يصح أن يوجد منه، كان ناقضًا لكونه قادرًا عليه. وإذا صحّ بهذا الدّليل أنّ

القبيح لا يجوز كونه مقدورًا لقادرَيْن، فيجب مثله في الحسن؛ لأن ما أوجب إثبات ذلك فيهما أو نفيه عنهما، لا يختلف.

دليلٌ تاسع: ومما يستدلّ به على ذلك أنّ الشيء إذا وجب كونه على صفة من الصفات بأمرٍ ما، فتعليق كونه على تلك الصفة بأمرٍ ثانٍ لا يصح. يبيّن ذلك أنّ كونه متحرّكًا، إذا وجب لوجود الحركة، لم يصح طلب أمرٍ ثانٍ يوجب كونه كذلك. والعالِم متى وجب كونه عالِمًا بالعِلم، فالحاجة إلى أمرٍ ثانٍ يصير به عالِمًا لا تصح. ولو صح ذلك، والحال ما قلناه، لصحت الحاجة إلى ثالث ورابع، ولم يصح أن يقف فيما يصير لأجله الموصوف على بعض الصفات. على حدّ، وهذا يوجب من الجهالات ما لا خفاء به. فإذا ثبت ذلك، وصحّ أن تصرّف زيد يجب وقوعه عند قصده وإرادته مع التخلية، حتى صار قصده إليه والحال هذه في وجوب وجوده عنده بمنزلة العِلل المُوجبة للصفات، فكما لا يجوز تعليق معلول العلّة بأمرٍ سوى العلّة، كذلك لا يجوز تعليق حدوث هذا الحادث بغير هذا القاصد. وليس له أن يقول: إنما لم يصح ذلك في العِلل لأنها مُوجبة لذواتها؛ فالقول بأنها تُوجب مع غيرها يُنْقض هذا القول فيها. وليس كذلك ما يحدث من المختار، فلا يمتنع أن يكون حادثًا منه ومن غيره، وإن وجب وقوعه عند قصده؛ وذلك لأنّا قد بينّا أنّ وجوب حدوث تصرّف زيد إذا كان غير ممنوع، وكان له إليه داعٍ وقصد إليه، بمنزلة وجوب الصفة عن العلّة. فإذا اتّفقا من هذا الوجه، لم يُوجب افتراقُهما من حيث ذكره السّائل، فسادَ ما قلناه؛ لأن ما ذكرناه إنما وجب من حيث اشتركا فيما ذكرناه؛ لا لأن العلّة مُوجبة.

يبيّن ذلك أنّ ما لا يوجِب في العقل مثل المُوجِب في هذه القضية؛ لأنّا إذا علمنا أن الفعل يتولّد عن سبب، لم يصح أن تثبت في حدوثه سببًا ثانيًا، وإن لم يكن بمنزلة العِلل في الإيجاب. فإذا عَلِمنا كون الضّرر قبيحًا من حيث كان ظلمًا، فالقول بأنه يتعلّق قبحه بأمرٍ آخر لا يصح، وإن لم يكن هناك له إيجاب، وهذا يُبطل ما تعلّق به.

ومما يبيّن صحة الدّليل، أنّ هذا الحادث يجب أن يحصل بحسب أحوال زيد، فإنْ كان عالمًا صحّ وقوعه محكمًا ويقع على بعض الوجوه

بإرادته، فاعتبر في كيفية حدوثه حاله، كما اعتبر في كيفية وجوب الصفة عن العلّة حالها، وصار وجودها غيرها كعدمه في أنه لا يُخِلّ بحصول ما يوجبه. وكذلك وجود غير هذا المُحدث كعدمه في أنه لا يخلّ بحدوث ما يُحدثه، فيجب أن لا يكون له مُحدثٌ سواه، كما لا يكون للصفة المُوجبة عن العلّة علّة سواها.

فإن قيل: إن زيدًا لا يجوز أن يُحدث تصرفه إلا والقديم تعالى موجودٌ يصح أن يُحدثه أيضًا، فصحّ القول بأنه حادث منهما، وإن استحال ذلك في العلّة؛ لأن زيدًا قد يعلم الشيء عند وجود علمه، وإن عدم كل أمر يصح أن يكون له به تعلّق.

قيل له: إنّ ذات القديم، سبحانه، لا تقتضي حدوث تصرّف زيد؛ لأن القول بذلك يُخرج التصرف من أن يكون له به تعلّق. وإنما يمكن أن يقال: إنه يَحدث قصده، تعالى، وقد علم أن وجوده واجبٌ عند قصد زيد وإن لم يقصد القديم، تعالى، إليه؛ كما يجوز حدوثه وإن لم يقصد سائر القادرَيْن عليه. فإذا صحّ ذلك، وجب القضاء بأن سبيله في ذلك سبيل العِلل، وصحّ ما اعتمدنا عليه.

دليلٌ عاشر: ويدلّ على ذلك أيضًا، أنه لا يمتنع أن يخترع، سبحانه، الفعل في المَحَالّ، كما لا يمتنع أن يفعله بسبب، والقادر منّا لا يصح أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بسبب؛ فلو كان المقدور الواحد مقدورًا لهما، لأدّى إلى صحة وجوده مع فَقْد سببه من جهة القديم، واستحالة وجوده إلّا بسببه من جهة المُحدث، أو إلى أن يكون وجود السبب فيه كعدمه؛ وذلك يُحيل تعلّق حدوثه بالسبب، أو إلى أن يستحيل وجوده إلا عند وجود السبب، وذلك يُحيل كونه، تعالى، قادرًا على اختراعه. فإذا ثبت فساد جميع هذه الوجوه، وكان القول بمقدور القادرَيْن يؤدّي إليه، فيجب فساده. وكذلك الكلام في القادرَيْن المُحدثَيْن؛ لأنه لا يمتنع من زيد أن يُحدث الفعل في محلّ قدرته ابتداءً من غير سبب، ولا يصح من عمرو أن يفعله فيه إلّا بسبب. فلو كان الفعل الواحد مقدورًا لهما جميعًا، لأدّى إلى الفساد الذي قدَّمناه.

فإن قال: إن أحدهما إذا قدر عليه بسبب، فكذلك الآخر، فلا يوجب ذلك ما ذكرتم.

قيل له: إن هذا القول إنْ سَلِم، أدّى إلى أن يصح وجود السّبب من أحدهما ابتداء، وهو الذي يفعله في محلّ قدرته، ولا يوجد من الآخر إلّا بسبب، فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من وجود الفساد.

وبعد، فإنّ غير زيد يفعل في بعض زيد الفعل بالسبب على وجهٍ لا يصح أن يقع عليه من زيد الفعل بالسبب، فكيف يصحّ ما سألت عنه؟

وهذا السؤال لا يصح في القديم، تعالى؛ لأنه لا بدّ من أن يقال: إنه يصح أن يخترع أجناس الأفعال في المحالّ، وإنْ كان غيره لا يفعل فيها إلّا بسبب.

دليلٌ حادي عشر: ومما يدلّ خصوصًا على أنّ كون مقدورٍ واحد لقادرَيْن مُحدثَيْن، لا يصح؛ لأنه لو صح، لكان لا يخلو من أن يوجد في محلّ قدرتهما أو محل قدرة أحدهما أو في محل ليس بمحل لقدرتهما جميعًا. والقول بأنه يوجد في محلَّيْ قدرتهما، مُحال؛ لأن الغرض الواحد لا يصح وجوده في محلَّيْن متباينَيْن ألبتّة، وفي محلّين متجاورين، إلا التأليف؛ وقد يكون محلًّا قدرتهما بحيث لا يصح وجود التأليف فيهما، فلا يصح أن يقال: إن التأليف، خاصّةً، يجوز كونه مقدورًا لهما جميعًا، وإنْ كان ذلك لا يصح أيضًا من حيث كان التأليف لا يوجد إلّا متولّدًا من القادر منّا، فيعود الحال فيه، لو كان مقدورًا لهما إلى أنه يجب كونهما قادرَيْن على سببٍ واحد له، وسببه مما يختصّ المحل؛ لأنه للمجاورة أو الاعتماد.

ولا يجوز أن يقال: إنه يوجد في محلّ قدرة أحدهما؛ لأن ذلك يوجب فيه وجوهًا من الفساد. إمّا أن توجد منهما جميعًا بسببٍ واحد، وذلك يستحيل وجوده منهما على الوجه الذي تولّد؛ أو بسببين، وذلك يوجب إخراج كل واحد منهما من أن يكون سببًا إن صح وجوده بالآخر، أو كون الأوّل سببًا أو الثاني، أو حاجة أحدهما في إيجاده إلى السبب دون صاحبه، وذلك يَفْسُد بما قدَّمناه.

ولا يصح أن يقال: إنه يوجد في غير محل قدرتهما؛ لأنه يؤدّي إلى وجوه: إمّا إلى أن يصح من أحدهما أن يفعل في غير محل قدرته بغير سبب أو إلى تعلّق الفعل الواحد بسببين، أو إلى أن يكون السبب الذي يبتدئه أحدهما في محل القدرة يكون سببًا للآخر وإن لم يفعله، أو إلى أن يفعل ذلك الآخر بسبب، فيخرج من أن يكون فعلًا لمن ابتدأه في محلّ قدرته. وفساد جميع ذلك يُبْطل القول بجواز مقدور واحد لقادرَيْن.

فصل: وكل ما ذكرناه من الأدلّة على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن يدلّ على استحالة كونه مقدورًا بقدرتَيْن لقادرَيْن. فأمّا القدرتان إذا اختصّتا بقادرٍ واحد، فإنه يستحيل كونه مقدورًا بهما؛ لأنه يَؤُول إلى صحة كونه مقدورًا من قادرَيْن؛ وذلك لأن صحة تعلّقهما بمقدورٍ واحد يوجب تماثلهما. وكل عرضين مثلين صحّ اختصاصهما بحيٍّ واحد، صحّ اختصاص مثلَيْن من جنسهما بحيَّيْن كالعلمين والإرادتَيْن؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنّ الشيء إذا كان له مثل، لم يَجُز أن يكون مثله محصورًا بعدد، حتى لا يصح أن يكون في المقدور منه إلّا عددًا مخصوصًا، وثبت أن كل جوهر يحتمل من الأعراض مثل ما تحتمله سائر الجواهر. فلا يصح أن يقال: إنّ أجزاء زيد تختصّ بصحة وجود قدرتين مثلين فيه، دون أبعاضِ غيره. وذلك يبيّن صحة ما قدَّمناه، من أنّ ذلك يؤدّي إلى جواز مقدور من قادرَيْن، فيجب القضاء بفساده.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنه لا يمتنع أن تكون إحدى القدرتَيْن في عضوٍ منه والأخرى في عضوٍ آخر، فيكون مقدورهما واحدًا يؤدّي إلى الفساد من حيث لا يمتنع أن يحصل في أحد العضوين منعٌ لا يحصل في الآخر. وقد بيّنّا من قبل ما يُوجب ذلك من الفساد، وشرحناه، فلا وجه لإعادته.

ومتى قال: إنه يصح وجوده بأحدهما، وإن حصل في محلّ الأخرى منعٌ، فقد أخرج القدرة الأخرى من أن تكون قدرة عليه. ولو جاز، والحال هذه، أن تكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غيره أن تكون قدرة عليه، وكذلك في سائر الأعراض.

[مخالفة أبي عبد الله لأبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، بعد ذكره هذين الدليلين بأنه قد صح أنّ القادر يجوز أن فعل بإحدى القدرتَيْن في المحلِّ الواحد دون الأخرى؛ وإنْ كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يمتنع من ذلك؛ لأنه إنما يفعل في محلّ القدرة الفعل لكونه قادرًا بالقدرة، وكونه قادرًا بإحدى القدرتَيْن، ليس هو كونه قادرًا بالأُخرى. واستعمال المحلّ في الفعل لا حقيقة توجبه؛ لأنه يبتدىء الفعل فيه، ولا يحتاج إلى أمرٍ يسمّى استعمالًا، فيجب لو كان مقدور هاتين القدرتَيْن الحالَّتَيْن في محلٍّ واحد أن لا يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى، فيؤدّي ذلك إلى كونه موجودًا معدومًا وإلى غير ذلك مما تقدم القول فيه.

فصل: واعلم أنّ إثبات مقدورٍ واحد لقادرَيْن من وجهين يستحيل، كما يستحيل ذلك من وجهٍ واحد لو سَلِم وثبت أن القدرة يصح أن تتناول الشيء على وجهٍ سوى الحدوث؛ وذلك لأنه، تعالى، كان يجب أن يصح أن يخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإنْ كان قادرًا على اكتسابه، وأن يصح من العبد أن يكتسبه وإن لم يُحدثه القديم، وإن كان قادرًا على اختراعه. وهذا يؤدّي إلى ضروب من الفساد سنبيِّنها من بعد. أو كان يجب أن يستحيل أن يخترعه، تعالى، إلّا والعبد يكتسبه، وأن يكتسبه هو إلّا والقديم، تعالى، يخترعه. وهذا يؤدّي إلى وجوهٍ من الفساد نبيّنها أيضًا من بعد، ويؤدّي إلى نقض كونه، تعالى، قادرًا على اختراعه؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنه يحتاج ما يخترعه في وجوده إلى قدرة العبد، كما يحتاج إلى المحلّ. وأنت تجد هذا الفصل مشروحًا من بعد، وإن كنا بينَّا من قبلُ أنه لا حقيقة للكسب، ودلَلْنا على أن القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على وجه الحدوث فقط.

وقد استدلّ على استحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن، بأنه لو صح ذلك كان يجب، متى أردنا من أحدهما الفعل، أن نريده من الآخر؛ وأن يستحيل أن نريد من أحدهما ذلك، ونكرهه من الآخر. وفي صحة ذلك، دلالةٌ على بطلان هذا القول. ويمكن أن يقال فيه: إنما يصح أن يراد من

أحدهما ويُكره من الآخر، متى لم يعتقد أنّ ما يحدث من أحدهما يحدث من الآخر لا محالة.

فأمّا إذا اعتقد ذلك فيه، فلا بدّ، متى أراد هذا المعتقد من أحدهما، أن يريده من الآخر؛ لأن الإرادة تمنع الاعتقاد. فأمّا إذا اعتقد خلاف ذلك، صحّ أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر. وكذلك إن اعتقد أنه مقدورٌ لهما، ويصح أن يفعلاه على البدل، فالتعلّق بذلك يَبْعُد.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه لا يصح أن نريد من زيد أن يفعل ما لا يقدر عليه؛ فعلى هذا لا يصح، فيمن علم أنّ مقدورًا واحدًا لا يكون إلّا من قادرٍ واحد، أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر. وكيف يصح أن يكره منه ما يعتقد استحالة حدوثه من جهته، أو نريد ذلك منه وقد اعتقد هذا الاعتقاد؟! وقد اسْتُدِلّ على ذلك بأنه لو كان فِعل زيد فِعْلًا لله، سبحانه، لوجب أن يسبق له، من الأسماء ما يسبق لزيد، فيُوصف مَنْ ظَلمه وحيّره بأنه مُحيّر ظالم، وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول. وهذا ما نبيِّنه من بعد، عند إبطال قولهم في المخلوق، فلا يصح أن يُستدَلّ به من جهة العقل؛ لأن الاشتقاق طريقه الأسماء دون المعاني، فلا يصح أن يُعتمد عليه في إبطال هذا القول.

ولو أنّ القائل بهذا المذهب قال: إني أشتقّ لهما الاسم، لكان من جهة المعنى قائلًا بما هو قائلٌ به، إلّا إذا امتنع منه، وهو قوله: إنه فِعْلٌ لهما جميعًا؛ فهذه الدلالة إنما تصح إذا بُنِيَت على السمع من إجماعٍ وغيره، وتُورد على طريقة التشنيع لقولهم وتكفيرهم في مقالتهم.

وأمّا من جهة العقل، فالتعلّق به يصح من حيث ذكرناه. وأمّا التعلق بما ذُكر في الكتب من أنه لو جاز فِعْلٌ من فاعلَيْن لجاز قولٌ من قائلَيْن، ولوجب أن يكون، تعالى، قائلًا بقول العبد وصادقًا بصدقه وكاذبًا بكذبه، فمن جنس ما تقدم؛ لأن القول قد قالوا بمعناه، وإنما امتنعوا من إطلاق عبارة، ولا يصح التوصل إلى إفساد المذاهب بإلزام عبارة. والمُخطىء في المذهب، لا يدلّ على

خطأ قوله امتناعُه من بعض العبارات. ولو قال المخالف: إنّي أُجيز قولًا من قائلَيْن، كما جوَّزت في الفعل، لاحتيج إلى استئناف الاستدلال، ولو قال: امتنع من ذلك، وإن أعطيت فيه من المعنى ما أعطيته في الفعل، لم يكن القدح بذلك في مذهبه.

[توضيح مقصد شيوخ القاضي]

وكيف يصح التعلّق بذلك، والقول قبيل من الأفعال؟ ومذهبهم في بعضها، مذهبهم في سائرها؟ وإنما قصد شيوخنا، رحمهم الله، بذكر ذلك التشنيع عليهم بذكر ما أن ارتكبوه وقالوا به خرجوا من الدِّين، وهو القول: بأنّ الله، تعالى، كاذبٌ بكذب العباد. وإلّا فما يقتضيه هذا الإلزام في المعنى، هو الأمر الذي يُصرحون به، وهو أنّ قولنا فعلًا لله تعالى ومن جهته حدث ووجد. وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على قولهم في إثبات مقدورٍ لقادرَيْن، إثبات قديمَيْن مقدورهما واحد؛ فلا يصح التمانع بينهما. وذكر أن هذا القول يفسد التعلّق بهذا الدليل، فيجب أن لا يصح لهم العلم بأنّ القديم واحد. ويبيّن أنهم إنْ قالوا: إنما يجوز كون مقدورٍ لقادرَيْن على جهتين، فيكون تعالى قادرًا على اختراعه، والعبد على اكتسابه. وفي القديمَيْن لا يصح ذلك، بل يؤدّي إلى أن يقدرا عليه من جهة الاختراع فقط؛ وذلك مما لا يجوز عندنا، فذلك لا يصح؛ لأنه لا بدّ من أن يقولوا: إن جهة الكسب جهةٌ يحدث الفعل عليها. وقد قالوا مع ذلك: إنه تعالى قد أحدثه كسبًا وقدر عليه من هذه الجهة لأنه بالله، تعالى، كان على سائر الصّفات، على ما يعتمدونه في المخلوق، والعبد قادرٌ عليه من هذه الجهة. وهذا هو القول بإثبات مقدورٍ لقادرَيْن من جهةٍ واحدة. وبيَّن أنّ ما لأجله يدفع كونه مقدورًا لقادرَيْن منّا، وهو أنّ الكسب عنده يحلّ محلّ القدرة عليه، ولا يجوز حلول المعنى الواحد في مكانَيْن، لا يتأتّى فيما ألزمناه، فلا يمكنه أن يجعله أصلًا.

واعلم أنّ الأصل في هذا الكلام ما قدَّمناه من الأدلّة على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن؛ لأنه يتبيّن به أن الطريق الذي به يُعلم فساد ذلك في بعض القادرَن به، يعلم فساده في سائرهم. فإذا بيَّن به ذلك، صحّ أنّ مَنْ أفسده في بعض القادرَيْن، لم يمكنه العلم بأنّ المقدور الواحد لا يصح كونه

مقدورًا لقادرَيْن قديمَيْن؛ فعند ذلك، يجب أن لا يصح تعلّقهم بدليل التمانع وغيره من الأدلّة، لأنها أجمع تفتقر إلى العلم باستحالة مقدور لقادرَيْن. ومتى لم يبيّن ذلك، لم يمكن الاعتماد على الوجه الذي ألزمهم في أصل المسألة، وإنْ كان متى قصد به بيان ما يلزمهم على قوده من وجوه الفساد، كان واضحًا. وربما مرّ في كلامه، رحمه الله، أن قولهم بجواز مقدور لقادرَيْن يؤدّي إلى أن لا يصح لهم العلم بنفي الاثنين، ويلزم على قولهم ذلك. وهذا يبيّن أيضًا، لكن الأوّل أوْلى من الوجه الذي ذكرناه.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا التعلّق، في استحالة مقدور واحد لقادرَيْن، بأنه لو صحّ ذلك لأدّى إلى كون ذلك الفعل ضرورة كسبًا. وحكمهما يتنافى؛ لأن من حقّ الضرورة أن لا يمكن الانصراف عنه ولا يتعلّق به ذمّ، وأحكام المكتسب بالضدّ منه، فيجب استحالة القول بذلك. وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أن هذا القول هو الذي يصرّحون به من جهة المعنى، فنعود في التحقيق إلى أنه إلزام عبارة؛ لأنهم يصرّحون بأنه تعالى خلق الفعل فيه وأحدثه، وهذا هو المعنى الذي يلزمهم به كون الفعل ضرورة. وقد قالوا به، فلم يبقَ في الإلزام إلا أنا سمناهم عبارة لا يطلقونها، إلّا أن يُراد بذلك ما قدَّمناه في الأدلّة. على أنّ مقدورًا واحدًا لا يجوز أن يكون مقدورًا من قادرَيْن، فيكون ذلك دليلًا برأسه، أو نبيّن بذلك أنّ هذا القول يؤدّي إلى زوال المدح والذمّ عن العبد، فيكون كلامًا معهم في المخلوق.

[مقالة أبي علي الجبائي]

فأمّا التعلق في استحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن، بأنه يؤدّي إلى أن العبد شريكٌ لله في فعله من حيث لا يتمّ فعله تعالى إلّا بأن يكتسب العبد، ولا اكتساب العبد له إلّا بأن يفعل تعالى. وقد ذكره شيخنا أبو علي، رحمه الله وقوّاه، بأنه لو قال قائل: إنّ السمٰوات والأرضين قد فعلهما غير الله تعالى، وإنْ كان الله قد خلقهما، كان قد أثبت شريكًا له في خلقهما بإجماع الكافّة؛ فكذلك إذا أثبت ما خلقه الله من فِعْل العبد كسبًا له؛ وبيَّن أنّ هذا يخالف

معلومًا لعالمَيْن ومملوكًا لمالكَيْن، وبيّن أنّ ذلك لا يلزمنا في المتفاوتين في حمل الثقيل؛ لأن فِعل أحدهما وإنْ كان لا يوجد إلّا بفعل الآخر، وحالهما في القدرة على ما هما عليه، ففعل أحدهما متميّز من فعل الآخر، فلا تجب فيه شركة كما يجب ذلك في الكسب.

[إلزامات أبي علي وأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، إن أقوى ما يلزمون عليه هذا الكلام، أن يقال: قد علم أن الجسم الثقيل إذا لم يصح من أحد القادرَيْن حَملَهُ الذي هو المقصود، إلا بفعل صاحبه، كانا شريكَيْن في حمله. وليس في الشركة المعقولة في الشاهد أوضح من هذا الوجه، وإنما تحمل الشركة في المال على هذا تشبيهًا من حيث يحصل في كِلَا المالكَيْن أو بكِلَا الرجلين تصرّفٌ، ولا يتمّ أحدهما. فإذا صحّ ذلك، وكان من قولهم: إنّ الكسب لا يتمّ من العبد اكتسابه إلّا بأن يخلقه الله، تعالى، ولا منه سبحانه خلقه إلا بأن يكتسبه العبد، فهو في الشركة أقوى من سائر ما قدَّمناه، فيجب أن يلزمهم القول بذلك. ثم قال: وهذا إلزام منّا إيّاهم عبارة؛ لأن المعنى الذي نقصد إلزامهم هم قائلون به، وإنما يقصد الشيوخ بذكر ذلك، التشنيع عليهم وإظهار مروقهم من الدِّين وخروجهم من الإسلام؛ فعلى هذا الوجه، يصح إلزامهم سمعًا؛ لأنه لا خلاف بين الأُمّة أنّ القول بذلك كفرٌ، وأنّ كل مذهب يلزم عليه إطلاق هذا القول فهو باطل. وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، على هذا القول أن تكون إرادتُنا من زيد الإيمان إرادة أن يخلقه الله تعالى. ولو جاز ذلك، لكان أمرنا له بأن يؤمن أمرًا بأن يخلقه الله تعالى أو سؤالًا له. وهذا يوجب أن نكون سائلين لله ما اخترنا بأنه لا يفعله، وهذا قبيح. وقد بيّنا من قبلُ أنّ ذلك غير واجب في الإرادة، لأنها تتبع الاعتقاد، ولا يمتنع خلاف ذلك فيها.

[صحّة ما قاله أبو هاشم]

وأما سؤالنا، تعالى، بما عَلِمْناه أنه قد لا يكون، فالصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنّ ذلك قد يحسن، وإنما يصح في بعضه من جهة

السمع، والكلام في ذلك يذكر في الوعيد. وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنه لو جاز فِعْلٌ من فاعلَيْن، أحدهما قديمٌ والآخر مُحْدِث، لجاز فِعْلٌ من فاعلين مُحدثين؛ فلمّا استحال ذلك فيهما، استحال ذلك في القديم والمُحدِث أيضًا. ودلّ على استحالة فعلٌ من فاعلين مُحدثَيْن، بأنّ ذلك يؤدّي إلى أن قدرة أحدهما هي قدرة الآخر، وإرادة أحدهما إرادة الآخر؛ لأن تغاير قدرتهما يؤدّي إلى جواز أن يفعل أحدُهما مع عجز الآخر أو تركه، وهذا مُحال. فإذا استحال ذلك، جاز أن يُجعل أصلًا، وتقاس عليه استحالة فعلٌ من فاعلين أحدُهما قديمٌ والآخر مُحدث.

واعلم أن ما دلّ على استحالة فعلٌ من فاعلَيْن، إذا كان يعمّ جميع الفاعلين، محدثَيْن كانا أو قديمٌ ومُحدث، فلا وجه يجعل أحدهما أصلًا لصاحبه إذا كان الطريق في الدّلالة يشمل الكلّ. فأمّا إذا كانت الدّلالة على استحالة ذلك في المحدثَيْن تخصّهما، لم يمتنع جعله أصلًا. هذا إذا صحّ أن يحمل غيره عليه بطريق لا يكون ذلك دليلًا في ابتداء المسألة؛ فأمّا إن لم يصح ذلك، لم يمكن حمله عليه. وهذه جملة تُغني عن التفصيل.

[إلزام لأبي هاشم]

قال رحمه الله: وليس لأحدٍ أن يقول: إنما استحال كون الفعل الواحد من فاعلَيْن محدثين، من حيث يؤدّي إلى كونه في مكانَيْن. وأجاب بأنّ ذلك إنما يصحّ في الأفعال المبتدئة، دون ما يفعل بالقدرة. ولا يصح التعلّق به مع ذلك؛ لأن استحالة فعلٌ من فاعلين في الفعل، كاستحالة كونه في مكانَيْن؛ فليس بأن يجعل ذلك أصلًا في الفعل، بأوْلى من أن يجعل الفعل أصلًا في المكان. وما يُحيله في المكان يُحيله في الفعل، فالتعلّق به لا يصح. وألزمهم رحمه الله على هذا القول، كونَه تعالى والعبدَ جميعًا مُخبرَيْن من حيث فَعَلا الخبر وآمرَيْن من حيث فعلا الأمر. وهذا يخالف العقل؛ لأن الخبر يكون خبرًا بالإرادة، فمن حيث فعلاه لا يجب كونهما مخبرَيْن وآمرَيْن. لكنه يمكن أن يقال: كان يجب كونه تعالى مريدًا له، على الوجه الذي يريده المكتسب، فيؤدّي ذلك إلى ما ذكره. ولا يصح أن يقال: كان يجب أن تكون إرادة أحدهما إرادة الآخر من حيث كان فعلًا لهما؛ لأن الإرادة إنما تختصّ بالمُريد من حيث

تُوجب له حالًا، لا من حيث فعلها. لكن هذا الكلام، إذا صحّ، رجع إلى شبيه بما تقدَّم من إلزام اشتقاق الأسماء. وقد يدخل في هذا الكلام كثيرٌ مما نذكره في إبطال قولهم في المخلوق، ونُورده من الإلزامات، فأخّرناه إلى بابه لئلّا يتكرّر.

[شُبهــة]

سؤال، قالوا: إذا جاز إثبات مملوك لمالكَيْن، ومعلومٌ لعالمَيْن، ومراد لمريدين؛ فهلّا جاز إثبات مقدورٍ لقادرَيْن؟ فإذا صح من القادرين الحيَّيْن أن يلتذّا بشيءٍ واحد ويألما به ويشتهيا، فهلّا جاز أن يفعلا فعلًا واحدًا؟

الجواب: إنّا قد بينّا أنّ المعلوم لا يصير من حيث عَلِمه العالمُ على وجهٍ مخصوص، ولا يصح ذلك فيه كما يصح ويجب في القدرة؛ ولذلك صحّ من العالمين أن يعلما معلومًا واحدًا، وكذلك من المُريدَيْن، وليس كذلك حال القادرَيْن؛ لأنّا قد بينّا أنه لا بدّ من صحة وقوع المقدور من جهة القادر على بعض الوجوه، وبينّا أنّ ذلك يؤدّي إلى الفساد. ويلزم على هذا الوجه أن يجوّزوا مقدورًا لجماعة قادرين، كما يجوز إثبات معلوم واحد لجماعة عالمين، وهذا مما لا يرتكبه القوم، ومَنِ ارتكب منهم ذلك، لم يمكن أن نبيّن فساد قوله إلا بمثل ما نبيّن به فساد القول في الاثنين؛ فلذلك وجب الاعتماد على الجواب دون المعارضة. وقد بينَّا أن العلم الذي يؤثّر في صحة وقوع الفعل محكمًا، لا يصح أن يكون إلّا واحدًا، وهو علم القادر دون مَنْ ليس بقادر، وكذلك الإرادة المؤثّرة في ذلك.

فأمّا كون مملوك المالكين، فإنّا لا نُجيزه على الحقيقة؛ لأن المالك هو القادر على الشيء، والمملوك هو المقدور، على ما دلَلْنا عليه من قبل. فإذا ثبت استحالة مقدورٍ لقادرَيْن، استحال مملوكٍ لمالكَيْن. وإنما اللَّبْس الحالُّ في ذلك على من فَصَل بين الأمرين؛ لأن استعمال الملك في محل الفعل يستعمل بالتعارف كثيرًا، فيقال في الدار أنها ملكٌ لزيد ومملوكة له. وهذا مجاز يعني به أنه يصح منه التصرف فيه، وأنه يقدر على ذلك. ومتى أُريد بالملك هذا الوجه، عاد سؤالهم في التحقيق إلى أنهم أرادوا به أنه إذا صحّ منهما أن يفعلا في

المحلّ الواحد فعلَيْن، فيجب صحة فعل من فاعلَيْن. وهذا قبل التأمّل واضح الفساد؛ لأنّ الجوهر يحتمل فعل كلّ قادر، فلا يجب أن يكون محلّ فعل زيد يختصّ به. وليس كذلك حال الفعل؛ لأنه يختصّ به، ولذلك جاز كون المملوك، على هذا الوجه، مملوكًا لجماعة كثيرة، واستحال كون الفعل فعلًا للجماعة. وجاز أن يُمَلّك تعالى الشيء جماعةً كثيرةً، واستحال أن يجعل الشيء الواحد فعلًا لهم كلّهم. وجاز في الاثنين أن يملكا الشيء الواحد من وجهٍ واحد، بأن يسوغ لأحدهما فيه من التصرّف ما يسوغ للآخر، وجاز أيضًا أن يملكه من وجهَيْن، ولم يصح ذلك في القدرة. وإنما صحّ من الحيَّيْن أن يلتذّا بالشيء الواحد ويألما به، لصحة تعلق الشهوة الكثيرة ونفور الطبع بالشيء الواحد. والعلّة أنّ الالتذاذ موقوف على كونه مُشتهًى ومدركًا، وليس فيهما ما يختصّ بحيٍّ دون حيّ، فقارَن حالُه حالَ الفعل، ولذلك صحّ من الخلق الكثير الالتذاذ بالشيء الواحد وشهوة الشيء الواحد، واستحال ذلك في المقدور.

[سؤال من القاضي لهم]

سؤال لهم: قالوا: إذا جاز إثبات قدرة على مقدورات كثيرة عندكم، فهلّا جاز إثبات مقدورٍ لقدرتَيْن وقادرَيْن؟ وإذا جاز كون القدرة قدرة على الضدَّيْن على البدل، فهلّا جاز كون القدرتَيْن متعلقتَيْن بمقدورٍ واحد على البدل؟ الجواب: إنّ هذا السائل يُبيّن بين الأمرين نسبة تقتضي بيان الفرق بينهما، وإنما هو في حكم المبتدىء بالمطالبة بالفرق بين أمرين. ونحن نُجيبه بأنّ القدرة لِمَا هي عليه في جنسها تقتضي صحة التعلّق بأشياء، وإلا لم يكن بين القادر والعاجز والمضطرّ فصلٌ. وتعلقُ القدرتَيْن بالمقدور الواحد يؤدّي إلى قلب جنسها من حيث يصح إيجاده بأحدهما وإن عدم الآخر، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما إذا عُدِم الآخر؛ فوجب استحالته، وصار نفس ما اقتضى جواز تعلّق القدرة الواحدة بالمقدورات، يقتضي تعلّق القدرتين بمقدورٍ واحد. ولذلك صحّ تعلّقهما بمقدورات لا تنحصر، ولم يصح كون المقدور الواحد مقدورًا بقُدَرٍ لا تنحصر. والبدل في القدرتين إذا كان المقدور واحدًا يؤدّي إلى إخراجهما أو إحديهما من أن يكون قدرةً عليه. والبدل في المقدورَيْن الضدَّيْن، والقدرة واحدة، لا يؤدّي إلى ذلك، فافترقا من هذا الوجه.

وقد أُجيب عن ذلك بأنه إذا جاز أن يفعل بالجارحة الواحدة أفعالًا، ولم يَجُز، قياسًا على ذلك، أن يفعل الفعل الواحد بجارحتين؛ فكذلك لا يجب من حيث جاز أن يفعل بالقدرة الواحدة أفعالًا، أن يصحّ أن يفعل بالقدرتين فعلًا واحدًا. وليس لهم أن يقولوا: إنّ بالجارحة لا يفعل الفعل في الحقيقة، وإنما يفعل بالقدرة، فالمعارضة بما ذكرتم لا تصح؛ وذلك لأنّ الغرض بقولنا: إنه يفعل بالجارحة أفعالًا، أنها إذا حلتها القدرة صحّ أن يبتدأ فيها فعلًا بعد فعل. وإذا كان هذا هو المقصد، فالكلام سليم لازم، وإنْ كان ما قدَّمناه من الجواب أوْلى أن يُعتمد عليه.

[شُبهــة]

سؤال: قالوا: إذا كان سبحانه هو المُقْدِر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو عليه أقْدَر؛ كما أنه إذا أعلمنا الشيء، فهو به أعلم، وإذا جعلنا مدركين للشيء، فهو مُدْرِكٌ له.

وهذا غلط؛ لأنّ ذلك لا يطرد في كل الأُمور؛ لأنه تعالى هو الذي يجعلنا مُشتهين للشيء، ولا يجب كونه مشتهيًا له؟ وكذلك قد يعجزنا عن الشيء، ولا يجب كونه عاجزًا عنه، وكذلك يُنفّر طباعنا عن الشيء، ولا يصح ذلك فيه؛ فكذلك القول فيما سأل عنه في القدرة. ومتى يُبيّن الوجه في استحالة ما ألزمناه، بينّا الوجه في استحالة ما سأل عنه؛ لأن ما يؤدّي إليه كونهُ قادرًا على مقدور العباد من الفساد، يكاد يزيد على ما يؤدّي كونُه مشتهيًا. وليس له أن يقول: إنّ سائر ما ذكرتم من الصّفات يستحيل عليه تعالى أصلًا، وكونه قادرًا يصحّ عليه، كصحة كونه عالمًا، فيجب حمله عليه، وأن يقضي بأنه إذا وجب كونه عالمًا بما يعلمه العباد، أن يجب كونه قادرًا على ما يقدر عليه العباد؛ وذلك لأن ما يصح أن يقدر عليه العباد في أنه يستحيل كونه قادرًا عليه، مثلُ جميع الأشياء في أنه يستحيل أن يعجز عنها أو يشتهيها. ولا يجب من حيث صحّ كونه قادرًا على أشياء أن يسقط ما ذكرناه؛ لأنه في الوجه الذي سألوا عنه يستحيل كونه قادرًا، كما يستحيل كونه عاجزًا ومشتهيًا، فالكلام صحيح.

وبعد، فإنّ القديم، تعالى، إنما وجب أن يعلم معلومات العباد؛ لا لأنه إذا أعلمهم صحّ أن يكون عالمًا بها، لكن لأنّ من حقِّ المعلوم أن لا يختصّ ببعض العالمين؛ فإذا حصل تعالى عالمًا لنفسه، وجب كونه تعالى عالمًا بها أجمع، وليس كذلك حال المقدور، فالتعلّق بذلك بعيد.

وبعد، فإنه يجب أن يُثبتوه جلّ وعزّ قادرًا على الفعل من الوجه الذي قدر العبد عليه. وهذا يوجب أن يكون كسبًا بقدرته تعالى، وذلك يمنع من إثبات قدرة للعبد على اكتسابه أصلًا؛ كما أنه لمّا كان مخلوقًا بالله سبحانه، لم يصح كون العبد قادرًا على خلقه. على أنه يجب أن يجوز أن يُقْدِر تعالى العبدَ على الفعل من سائر جهاته، كما جاز أن يُعلمه المعلوم من كل جهة، وإلّا فإنْ جاز أن يفرق بينهما في هذا الوجه، ليجوزنّ أن يفصل بينهما فيما سألوا عنه.

سؤال: قالوا: إذا كان تعالى قادرًا لنفسه، فيجب كونه قادرًا على كل مقدور، كما يجب كونه عالمًا بكلّ معلوم، إذا كان عالِمًا لنفسه بهذا. وكون العبد قادرًا عليه، لا يُخرجه من هذه القضية؛ كما أنّ كونه عالمًا به، لا يُخرجه تعالى من كونه عالمًا به. وهذا قد بيّنا فساده في باب الإرادة، وبينّا أن المقدور يختصّ، وأنّ المعلوم والمراد لا يختصّ، وبينّا أن حال الكلّ سواء في أن ما صحّ أن يوصف تعالى به، يجب أن يُوصف به، وإنما يختلفان في باب الصحة، وأوردنا فيه ما لا طائل في إعادته.

سؤال: قالوا: لو قدر العبد على شيءٍ دون الفزع إلى القديم، تعالى، فيكون هو المخترع له والمُوجِد، كما أنه تعالى يقدر على الشيء دون العبد، لأدّى إلى أنّ له شريكًا في الأفعال وإلى أن يستغني العبد فيما يخترعه عن الله. كما لو قال قائل: إني أثبت قادرًا يصح أن يخلق مثل السمٰوات والأرضين، لكان قد أثبت لله شريكًا، فيجب لذلك القول بأن مقدور العبد مقدور لله تعالى.

وهذا غلط، وذلك لأن العبد، وإن أحدث الفعل وأوجده، فإنما صح منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التي لولا كونه عليها لما صحّ منه أن يُحدث ويفعل، فكيف يقال: إنه يؤدّي إلى أن يستغني عنه تعالى في إيجاد الأفعال؟ ولو لزمنا ذلك، للزمهم أن يُستغنى عنه تعالى في اكتساب الفعل،

وكيف يُستغنى في إيجاد الأفعال عمّن لا يتمّ منه إيجاده، إلا بما لا يكاد يُحصى عددًا من أفعاله وتفضّله؟

فأمّا ما له، قلنا: إن مَنْ أثبت قادرًا غير الله، تعالى، على الأجسام، فهو قائل: بأنّ لله شريكًا.

فلأنه قد علم أنّ القادر على الجسم هو القادر لنفسه، فلا يصح أن يكون فاعل الأجسام إلّا قديمًا إلـهًا، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن يكون مُثْبتًا لإلـهٍ ثانٍ مع الله. وليس كذلك حالُ العبد إذا اخترع الأعراض؛ لأن ذلك يصح بالقُدَرْ الدالّة على حدث المحلّ، فكيف يلزم بذلك إثبات إلـهٍ ثانٍ؟ ولو جعل الأمر بالضدّ من ذلك، لكان أقرب؛ لأنه من حيث أثبتناه قادرًا بقدرة، فقد أثبتناه مُحدِثًا، ووصفه بذلك ينفي كونه قديمًا وشريكًا لله. وإنما يوصف المشرك بأنه مُشرك، من حيث فعل الكفر أو من حيث استحقّ العقاب العظيم، كان مُوجِدًا أو مُشركًا مع الله غيره، ولم يُوصف بذلك اشتقاقًا من قوله بالشرك، ولو كان اشتقاقًا لوجب كونه مأخوذًا من إثباته ربًّا مع الله. فأمّا وصفه بذلك من حيث يصف الفعل الواحد بأن الفاعلَيْن اللذَيْن أحدهما هو القديم والآخر المُحدث قد اشتركا فيه، لا يجب. فكيف يقال: إن هذا القول منهم شرك؟ وهذا يبيّن أنهم ألزموا إطلاق أمر فظيع مستشنع عند عوامّ الناس، وفي الشريعة، على ما بيّناه.

[مقالة لأبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض الإرادة[1]: لا يمتنع أن يوصف، تعالى، بأنه قادرٌ على مقدورات غيره، ويُراد بذلك أنه يقدر على المَنْع منها. وهذا يبيّن إسقاط هذا السؤال؛ لأنه إذا كان هو الذي يقدرنا ويصح أن لا يقدر، وبعد الإقدار أن يمنع؛ فكيف يجب أن يكون شريكًا له تعالى على هذا القول؟ ولا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنه إذا ملّكنا الشيء وجعل لنا في ضروبًا من التصرّف تستحيل عليه، فيجب أن يكون شريكًا له في الملك. وإذا عَلِمْنا الشيء في الحقيقة على الوجه الذي عَلِمه، فيجب كوننا شركاء له.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وإذا أقْدَرنا على نفس ما قَدر عليه، فقد جعلنا شركاء له. وإذا صحّ أن يجعلنا قادرين وفاعلين، فتجب بذلك الشركة، وهذا في نهاية السقوط. وما يتعلّقون به من الظواهر في أنه تعالى يجب كونه قادرًا على كل شيء، سنبطله فيما بعد عند ذكر الكلام في المخلوق، فلا وجه لتقديمه الآن.

سؤال: قالوا: لا يمتنع أن يكون المقدور الواحد مقدورًا لله سبحانه وللعبد من وجهين، وإن استحال كون مقدورٍ من قادرَيْن من جهةٍ واحدة. كما يصح كونه تعالى وكون العبد في المكان الواحد على وجهَيْن، وإن استحال كون الجسمين في مكانٍ واحد، من حيث يجب كونهما فيه على وجهٍ واحد.

واعلم أنّ هذا الكلام يبعد أن يُورد ابتداءً؛ لأنه لا شُبْهة فيه، لأنه لا يجب، إذا جاز كونه تعالى والعبد في المكان الواحد على وجهين، جواز مقدورٍ واحد من قادرَيْن على وجهين؛ لأنه لا نسبة بين الأمرين، فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟ وإنما يصلح ذكر مثل ذلك على جهة الاعتراض على مَنْ قال: لو جاز كون مقدورٍ من قادرَيْن على وجهين، لجاز ذلك على وجهٍ واحد؛ لأنه لا فصل في العقل بين الجهة الواحدة والجهتين؛ فعند ذلك يسأل عن هذا السؤال، وإن بَعُد. فأمّا إذا تعلّق به في ابتداء الكلام، لم يمكن فيه معنًى، وهو ساقط على كل حال. وذلك أنّا لا نقول: إن القديم، تعالى كائنٌ في المكان على الحقيقة، وإنّما يراد بذلك أنّ صُنعه وتدبيره في الأماكن، فيكون هو المذكور ويُراد به غيره، ويُراد به أنه يعلم الأماكن وما فيها، وأنه الحافظ لها. ومعنى قولنا في الجسم أنه في المكان، أنه مجاورٌ له مُعتمد عليه، فلم يحصل الشيئان في مكانٍ واحد، لا على وجه ولا على وجهين على حسب قولهم في الفعل الواحد: إنه متعلق بالقادرين، فكيف يصح التعلق بذلك في هذا الباب؟

وقد بينّا أنّ المانع من كون مقدور واحد لقادرَيْن، أن ذلك يؤدّي إلى كونه موجودًا معدومًا، وإلى سائر ما قدَّمناه من ضروب الفساد. وهذا لا يصح في كونه تعالى والعبد في مكانٍ واحد، لو صحّ ذلك على الحقيقة؛ لأن ذلك لا يؤدّي إلى أمرٍ يستحيل، كما يؤدّي إليه كونُ الجسمين في مكانٍ واحد؛ لأن كونهما في مكانٍ واحد، يوجب قلب جنس الجسم، وكونه تعالى في

المكان الذي فيه الجسم، لو صح ذلك فيه، لا يوجب هذا المعنى ألبتّة؛ فلهذا فصَلْنا بين الأمرين. وكون مقدور واحد من قادرَيْن على وجهين، كهُوَ على وجهٍ واحد في باب الاستحالة، فلذلك وجب التسوية بينهما. كما أنّ المعلوم الواحد، لما صحّ كونه معلومًا من وجهٍ واحد ووجهين، سوّينا بين الأمرين فيه.

[مقالة لأبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله؛ لو تعلّقوا بالعرض[1] والجوهر[2]، وأن كونهما في مكان، يجوز وإن استحال ذلك في الجسمين، وقاسوا عليه المقدور، لكان أقرب؛ لأن العرض في الحقيقة يصح أن يكون في المكان. قال: لكن هذا باطل أيضًا؛ وذلك أن مكان الجوهر ما يعتمد عليه، ومكان العرض نفس الجوهر، فلم يحصلا في الحقيقة في مكانٍ واحد. فإن أُريد بذلك أنّ الجسم قد يتمكّن عليه جسمٌ آخر، وتحلّه مع ذلك الأعراض، فقد حصلا في مكانٍ واحد. وهذا أيضًا لا يصح؛ لأن الجوهر المتمكّن عليه ماسّه ولم يحصل فيه في الحقيقة، والعرض حصل فيه في الحقيقة، فلم يحصلا إذن في مكانٍ واحد. ولهذا قال، رحمه الله: إنّ الذي يُوصَف في الحقيقة بأنّه كائن في المكان هو العرض دون الجوهر، وإنما يُشَبّه الجوهر به من حيث يجب انتفاء سكونه لولا المكان، على بعض الوجوه، كما يجب انتفاء العرض، لولا المحلّ.

وبعد، فإنّ ذلك لو صح وثبت في العرض والجوهر، لم يصح حمل المقدور عليه؛ لأنّ كونهما في المكان الواحد لا يؤدّي إلى فساد، من حيث كان أحدهما بالحلول والآخر بالمجاورة بأن يجب صحة ذلك فيهما لأمرٍ يرجع

---

(١) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

(٢) راجع الحاشية (١) ص ٨٩ من هذا الجزء.

إلى جنسهما. وليس كذلك كون الجسمَيْن في مكانٍ واحد؛ لأن ذلك يوجب الفساد، ولم يمنع ذلك من حيث وجب حصولهما في المكان على وجهٍ واحد؛ لأن عندنا يجوز اجتماع العرضين المختلفَيْن والمباينَيْن في محلٍّ واحد. وإنْ كانا قد وُجِدا على وجهٍ واحد، فكيف يصح حمل المقدور على ما ذكروه؟ وقد بيّنّا أنّ إثبات مقدورٍ لقادرَيْن على وجهين، يؤدّي من الفساد إلى مثل ما يؤدّي إليه كونه مقدورًا لهما على وجهٍ واحد، فيجب استحالة ذلك فيهما.

ولو قُلِب هذا الكلام عليهم، فقيل: إذا استحال كون الجوهر الواحد في مكانَين على وجهٍ ووجهين، وكون العرض الواحد في مكانَيْن على وجهٍ واحد ووجهين، فيجب استحالة ذلك في المقدور الواحد من وجهٍ ووجهين؛ لكان أقرب مما يتعلّقون به.

[دفاع عن أبي علي الجبائي]

فأمّا ما يقوله أبو علي، رحمه الله، في الكلام فلا يلزم أيضًا عليه المقدور؛ لأنه لا يجوز، وجود الكلام في محلَّيْن على وجهٍ واحد ووجهين، بغير. وذلك الغير الموجود منه في المحال متغاير مختلف، فلذلك صحّ عنده ذلك؛ لأنّ الشيء الواحد إذا احتاج إلى أُمورٍ متغايرة في كونه في المحال، وجاز عدم بعضها مع وجود البعض، لم يمتنع كونه حالّاً في محلَّيْن مرّة، وفي أحدهما أخرى. وليس كذلك حال المقدور من قادرَيْن؛ لأنه لا يوجد من جهتهما، لكونهما قادرَيْن عليه، ولا يحتاج إلى معنًى سواهما، فاستحالة ذلك فيه إذا كان من وجهَيْن، كاستحالته إذا كان من وجهٍ واحد.

على أن الذي ذكروه في القديم، تعالى، لا يصح لهم؛ لأنه يصح كونه في الأماكن كلّها، ولا يختصّ بمكانٍ دون مكان لو صح ذلك عليه؛ ولا يجوز عندهم تعلّق القدرة بأكثر من قادرَيْن، فكيف يُقاس أحدهما على الآخر؟ سؤال، قالوا: لمّا كان فعل العبد لا يكون إلا بجارحة وبقدرة، ولم يستغن أحدهما عن الآخر؛ فكذلك يجب أن يكون لها فاعلان مختلفان أحدُهما خالق والآخر مكتسب، ولا يستغني بكلّ واحدٍ منهما عن الآخر.

واعلم أن الفعل لا يكون بالجارحة، وإنْ كان يحتاج في حال وجوده إلى أن يكون حالًّا في بعضها. ولا يجب أن يكون كائنًا بها من حيث احتاج إليها، كما لا يجب أن يكون العلم كائنًا بالحياة من حيث احتاج إليها، والعرض كائنًا بالمحلّ من حيث يُحتاج إليه. ولو كان ذلك صحيحًا لوجب كون المحلّ فاعلًا، ولتعلّق به أحكام الفعل من الذمّ والمدح والعقاب، ولما تصرّفت الجملة بإرادةٍ واحدة. ولا فَصَل بين أن تكون الجارحة آلة أو غير آلة، لأنها وإنْ كانت آلة، فالفعل لا يكون بها، وإنْ كان الفاعل في إيجاد الفعل يحتاج إليها كما يحتاج إلى المحلّ.

فأمّا القدرة، فالصحيح أنّ الفعل يكون بالقادر، وإنْ كان لا يحصل قادرًا إلّا بها؛ وأن لا يقال: إنّ الفعل يكون بالقدرة، ولذلك يصح الفعل منه إذا كان قادرًا، وإن لم يكن قادرًا بقدرة.

وهذه الجملة تبيّن فساد ما ظنّه السائل وجعله أصلًا، وإذا بَطُل ذلك فيه، لم يصح حمل الفرع عليه. ولو صح ما قاله أيضًا، لكان إنما تجب حاجة الفعل إلى فاعلَيْن مختلفَيْن، متى بُيِّن أن علَّة حاجته إلى قدرة وجارحة موجودٌ في الفرع. فإذا لم يُبيَّن ذلك، فليس الجامع بينهما من غير علّة، إلا كالمفرق. ولا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إذا كان الفعل قد يحتاج إلى محلّ وآلة، وقد يحتاج في المحل إلى معنًى؛ كالعلم، وقد يحتاج إلى قدرة. وهذه أُمورٌ مختلفة، فيجب تجويز حاجته إلى ثلاثة فاعلين مختلفين أو أربعة، فإذا لم يصح ذلك، فكذلك ما قالوه.

وبعد، فإنّ ما قاله، لو صحّ، لم يؤدِّ إلى كون الفعل موجودًا معدومًا. والقول بإثبات فعلٍ من فاعلَيْن، يؤدّي إلى ذلك، فيجب القضاء بالفرق بينهما.

سؤال: قالوا: لا يخلو فِعل العبد من أن يكون فعلًا له من جميع الوجوه، أو فِعْلًا للقديم من جميع الوجوه، أو فِعْلًا من الخَلْق من بعض الوجوه ومن القديم من بعض. ولا يجوز أن يكون فعلًا للعبد من كلّ وجه؛ لأن ذلك يُوجب مخالفته للعبد من جميع الوجوه من جهة الحدوث والحاجة

والضعف؛ لأن الفعل يجب كونه مخالفًا لفاعله، من الوجه الذي كان فعلًا له. ولا يجوز أن يكون فعلًا للقديم من كلّ جهة؛ لأنه يُوجب كونه موصوفًا به، فَثَبَتَ أنّه لله، جلّ وعزّ، من حيث اخترعه، وللعبد من حيث تحرّك به بقدرة مُحدثة، وهذا يوجب إثبات فعلٍ من فاعلَيْن.

واعلم أنّ ما أبطلوا به كونه فعلًا للعبد، من كلّ وجهٍ فاسدٌ؛ لأنه لا يجب كون الفعل مخالفًا لفاعله من الوجه الذي له صار فعلًا، بل قد يجب من هذا الوجه أن يوافقه؛ لأن الفاعل منّا مُحدث وفَعِلٌ، وما يفعله لا بدّ من كونه مُحدَثًا وفعلًا، وكيف يتوصّل بذلك إلى ما قالوه؟ وإنّما نقول: الجسم لا يفعل جسمًا، لا من حيث كان يجب كون الفعل مخالفًا لفاعله، لكن للدّلالة التي قدَّمناها في هذا الباب، ولصحتها قلنا: إنّ من حقِّ الفاعل أن يكون مخالفًا لفعله؛ لأنه إنْ كان الفاعل جسمًا، فإنما يفعل ما هو مخالفٌ له في ذاته. وإنْ كان القديم، تعالى، فإنما يفعل ما هو مخالف في ذاته. وإنْ كان القديم، تعالى، فإنما يفعل ما هو مخالف في ذاته. وإن كان القديم، تعالى، فإنما يفعل الأجسام والأعراض، وهو مخالفٌ لهما.

فأمّا القول: بأنّ الفعل يجب أن يكون مخالفًا لفاعله من الوجه الذي عليه صار فعلًا، فلا يجب لما قدَّمناه. وإذا لم يجب ذلك، لم يمتنع كونه فعلًا للعبد، وإنْ كان كالعبد في الحدوث. فأمّا الحاجة والضعف، فلا يوصف فعل العبد بهما، كما يوصف هو بهما. ولسنا نقول: إنّ الفعلَ فعلٌ للعبد من جميع الوجوه؛ لأن الوجه الذي عليه يكون فعلًا له هو الحدوث فقط، وليس له بكونه فعلًا له وجوه؛ فلا يمتنع إذن كونه فعلًا للعبد فقط، وإنْ شاركه في الحدوث، ولا يجب أن يُثْبَت له فاعلًا سواه.

وقد بينّا أنّ قولهم: إنّ الفعلَ فعلٌ للعبد من جهة الكسب، ومن جهة أنه يُحرَّك بقدرة مُحدثه، ليس بمعقول على وجهٍ يصح أن يتعلق بجملته، فلا طائل في إعادته. وقولهم: لمّا لم يشبه المتحرّكُ حركتَه والساكنُ سكونَه، لم يشبه الفاعلُ فعلَه من حيث كان فعلًا له، ووجب أن يخالفه من هذا الوجه، كما خالفت الحركةُ المتحرّكَ من حيث كانت حركةً له؛ فصحّ أن فعلَ العبد حادثٌ بالله تعالى، بعيدٌ؛ وذلك لأن المتحرّك إنما خالف الحركة، لا من حيث كانت

حركةً له. ولذلك كان مخالفته لغير حركته كمخالفته لحركته؛ ومخالفته لحركة غيره، كمخالفته لحركته. وإنما خالفه من حيث كان جوهرًا، وذلك كونًا مخصوصًا؛ فيجب على هذه القضية أن يكون الفاعل مخالفًا لفعله في جنسه، لا في الوجه الذي صار فعلًا له، كما قلناه في الحركة، وأنْ لا يكون مخالفًا له في الحدوث وفي الوجه الذي صار فعلًا له؛ كما لا تخالف الحركة المتحرّك في الوجود والحدوث، فهما في الوجه الذي بيّناه لا يختلفان.

سؤال: قالوا: وجدنا جهة إنشاء الحركة واختراعها غير جهة التحرّك بها؛ لأنه قد يتحرّك بها مَنْ لا يُنشيء الحركة، ويُنْشئها مَنْ لا يتحرّك بها. وقد يضطرّ إلى الحركة مَنْ لا يضطرّ إلى إنشاء عينها، فيجب إذا ارتفع عنه الاضّطرار أن يطلق له ما كان مضطرًّا إليه من التحرّك دون ما لم يضطرّ إليه من جهة إنشاء الحركة، وذلك يوجب كونه مكتسبًا وقاصدًا إلى التحرّك فيما يتصرّف فيه، وهذا يوجب أنّ مُنشيء الحركة هو الله، تعالى، والمُكتسب لها هو العبدُ.

وهذا فاسد؛ لأن المتحرّك بالحركة لا يجوز كونه مضطرًّا إليها ولا مكتسبًا لها؛ لأن هذه الصفة تصحّ في الحيِّ القادر دون المحلّ، سواء جعلنا الضروري في الإلجاء أو أردنا بها أن تفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه، على ما نُبيِّنه من بعد. وهذا يُبطل قول السائل: إنّ المضطرّ إلى التحرّك إذا زال عنه الاضّطرار، وجب كونه مكتسبًا؛ لأن المُكتسب غير المتحرّك، ولأن المتحرّك لا يكون مضطرًّا إلى الحركة. ولو صحّ كون المحل مضطرًّا إلى التحرّك، لم يجب إذا ارتفعت الضرورة أن يكون مكتسبًا؛ لأن أحد الأمرين لا يعاقب الآخر، لأن الجماد قد لا يكون في الحال مضطرًّا إلى شيء يفعل فيه ولا يكون مكتسبًا، فكذلك العاجز، بل الواحد منّا قد يزول عنه الاضّطرار إلى العلم، فلا يجب كونه مكتسبًا إلّا بعد حدوث أمرٍ آخر.

وقوله: إنّ المضطرّ إلى التحرّك لا يكون مضطرًا إلى إنشاء عينها، يُوهم أن الاضّطرار إلى إنشاء العين يصح. وليس الأمر كذلك إذا جعل فائدة الضّرورة أن يفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه. فأمّا إذا جعل المراد به الإلجاء، فغير مُمتنع أن يكون مُضطرًّا إلى إنشاء الأفعال. ولا يجب، بزوال الاضّطرار، كونه مكتسبًا؛ بل هو مُكتسبٌ في الحال، وإن لم يزل الاضّطرار، فيكون في حال

الضرورة وزوالها مُنْشِئًا وفاعلًا. وذلك يُبْطل ما ظنّه من أنّ بزوال الاضّطرار يصير مكتسبًا، وإنْ كنا قد بينّا فساد ما يتعلّقون به في الكسب، فلا وجه لإعادة القول فيه.

سؤال: قالوا: إذا جاز أن تكون الحركةُ معلومةً من وجهٍ، مجهولةً من وجهٍ، لم يمتنع كونها مخلوقةً من وجهٍ، مكتسبةً من وجهٍ، مقدورةً عليه من وجه، معجوزةً عنه من وجه.

وهذا أيضًا مما يمكن أن يورد على مَنْ أبَى كون الشيء مقدورًا لقادرَيْن من حيث أحال أن يكون له وجهان، أو من حيث سوّى في ذلك بين استحالة مقدور لقادرَيْن من وجهٍ واحد ومن وجهين. فيقال لهم: إذا جاز في المعلوم ذلك، فهلّا جاز مثله في المقدور؟ فأمّا إيراده ابتداءً، فبعيد. وقد بينّا ما يكون مسقطًا له؛ لأن العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه التي هو عليها. وكما يجوز ذلك في العلم، فغير ممنوع أن يجهل على كل وجه يُعلم عليه؛ فغير مُمتنع أن يَجهل الحركة باقيةً وحادثةً مَنْ يعلمها موجودةً؛ كما لا يمتنع أن يعلمها مِنْ كل هذه الوجوه؛ وكما لا يمتنع أن تعلمها الجماعة، أو يعلمها بعضهم ويجهلها بعضهم. وليس كذلك حالُ المقدور، لأن تعلّقَه بالقادرَيْن من وجهين محالٌ، ومن وجهٍ واحد يؤدّي إلى كونه موجودًا، معدومًا، إلى غير ذلك مما بينّاه من وجوه الفساد، فلذلك فارق ما قالوه. وإذا استحال تعلّق المقدور بقادرَيْن، استحال كونه مقدورًا من وجهٍ معجوزًا عنه من وجه، مخلوقًا من وجهٍ مكتسبًا من وجه، وإنْ كنا قد بينّا أن الكسب لا حقيقة له.

وقد بينّا من قبلُ أنّ حَمْل الشيء على غيره إنما يصح إذا اجتمعا في علّةٍ أو دلالةٍ، وإلّا لم يكن الجمع أوْلى من الفرق، وبينّا أنّ هذا القول يوجب عليهم جواز مقدورٍ واحد من قادرَيْن من وجهٍ واحد، كما جاز ذلك في المعلوم. ويلزمهم أن يجوّزوا كونه قادرًا على كل شيء يجوز أن يعلمه، وأن يكون العالم عالمًا بالشيء في حال كونه، كما يكون قادرًا عليه في حال كونه؛ لأن ما قالوه، إذا لم يبيِّنوا فيه علّة، فسائر ما ذكرناه لازمٌ لهم. وإنّما جاز أن يعلم العالم الواحد الشيءَ من وجهٍ، ويجهله من وجه؛ لأن العلم به من

الوجهين مُغايرٌ، وطريقَ أحدهما غيرُ طريق الآخر، أو يصح أن يكون غير طريق الآخر، والمقدور مخالف له في ذلك، وهذا يُسقط جميع ما أورده.

سؤال: قالوا: إنَّ الواجبَ، فيما يصح ويستحيل من الأُمور، اعتبارُ الشاهد، وقد عُلِم أنّ الفعل في الشاهد إنّما استحال من فاعلين من حيث اشتركا فيما يفعلان به وفيه ومن أجله، فاقتضى ذلك أن لا يكون الفاعل فاعلًا إلا بما يحلّه. والفعل الواحد يستحيل كونه في مكانَيْن؛ لأن عين الفعل أوجب استحالته من فاعلَيْن. فإذا كان ذلك مرتفعًا عن القديم، جلّ وعزّ، لم يمتنع كونه فاعلًا لفعل غيره لمفارقته الفاعل منّا، ممّا أحال ذلك فيه.

وهذا مما بينّا أنّ إيراده يمكن على مَنْ قال: إنما له استحال كون الفعل الواحد من القديم والمُحدث استحالته من المحدثين، فيمكن أن يُورد عليه ذلك.

فأمّا إذا اعتلّ بغير هذه الطريقة، أو حمل الغائب على الشاهد بغير هذا الوجه؛ فالتعلق في إفساد قوله بهذا الوجه يَبْعُد، والتعلق به ابتداءً بعيدٌ؛ لأنه لا يجب، إذا استحال فعلٌ من محدثين لعلّة، أن يصح عند زوالها من فاعلَيْن أحدهما قديم والآخر مُحدث؛ لأن إثبات ضدّ حكم العلّة بزوالها، لا يجب، وإلا يجب زوال الحكم بزوال العلّة من حيث جاز إثباتها بعلّتين مختلفتين.

وبينّا أن هذا التعليل يوجب عليهم تجويز إثبات قديمين مقدورهما واحد، وذلك يمنع من تعلّقهم بدليل التمانع. وقد بينّا وجوهًا كثيرة تقتضي استحالة فعلٍ من فاعلين، على أيِّ صفةٍ كانا، وهذا يُسقط ما تعلّقوا به. وإنْ كان قولهم: إنّ الفاعلَيْن منّا قد اشتركا فيما يفعلان به وفيه ولأجله، فليس كذلك؛ لأن الدواعي قد يجوز أن تختلف فيهما، ولأن كلّ واحد يبتدىء في محل قدرته، ولا يصح من الآخر ذلك في هذا المحل.

وعلى قولهم، يجب أيضًا في القديم، تعالى، مثل هذا؛ لأنه إذا لم يجز أن يخلق كسب غيره إلّا والقدرة والعلم والآلة وسائر ما يحتاج إليه العبد حاصل، فيجب أن يكون مُساويًا للعبد فيما قالوه.

وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الوجه.

سؤال: قالوا: إذا جاز كون الإنسان بكماله فاعلًا واحدًا، فيكون الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة، فيجب تجويز كونه فعلًا لفاعلَيْن، وكما جاز كون ذلك الفعل فعلًا للجزء الذي حلّه ولِمَا لم يحلّه من الأجزاء، وكذلك لا يمتنع كونه فعلًا لفاعلين، وإن حلّ أحدهما وهو المحدث، دون الآخر الذي هو القديم.

واعلم أنّا قد بينّا أنّ الإنسان فاعلٌ واحد من حيث اختصَّ بأنه قادرٌ واحدٌ ومريدٌ واحدٌ. ولذلك يتصرّف بإرادةٍ واحدةٍ، وبحسب علمه وإدراكه وآلاته. ولذلك يستحقّ الذمّ على قبيح فعله، والمدحَ على واجبه دون كل جزء منه، فصار من هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد؛ فلا يصح أن يقال في كل جزءٍ منه أنه فاعل، بل كل جزء منه في أنه لا حظّ له فيما يختصّ الجملة بمنزلة الأجزاء البانية منه. ولذلك يجوز أن يُفعل في غيره، كما يجوز أن يُفعل في بعضه. وهذا يُبطل الجهالة التي أصَّلها السائل ورامَ بناء فعلٍ من فاعلَيْن عليها. هذا، على أنه لم يبيّن العلَّة الجامعة بين الأمرَيْن، ويلزمه على ما أورده تجويز فعلٍ من فاعلَيْن كثيرَيْن بعددِ أجزاء الإنسان. وإنما جاز وجود الفعل من جملة الإنسان، وإن حلّ بعضه من حيث اختصّ بأنه قادرٌ عليه. والفعل، في كونه فعلًا، يتعلّق بالقادر دون المحل. واستحال كون فعلٍ من فاعلَيْن؛ لأن كونهما قادرَيْن عليه يستحيل، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين. وما ذكره، من أن الفعل يحلّ الفاعل، فغلطٌ عظيم؛ لأن ذلك يستحيل عندنا في جميع الفاعلين من قديمٍ ومُحدث. وإنما يجوز في المُحدث أن يحلّ فعله في بعضه.

سؤال: قالوا: إذا جاز أن يكون الواحد منّا عالمًا، قادرًا، حيًّا بما يفعله الله تعالى فيه، فكذلك يجوز أن يصير فاعلًا ومكتسبًا لما يفعله الله سبحانه فيه؛ لأن كل ذلك من صفات الحيّ منّا. وكما يختصّ تعالى بأن يجعل الواحد منّا قادرًا عالمًا دون غيره، فكذلك يختصّ بأن يجعلنا فاعلَيْن مكتسبَيْن دون غيره.

واعلم أنّ هذا السائل لا يخلو من أن يقول: إنّ الواحد منا يصح كونه فاعلًا في الحقيقة، كما يصح كونه عالمًا قادرًا، أو يُحيل ذلك فيه؛ فإن أجاز كونه فاعلًا ـ وقد بينّا من قبلُ أنّ كونه موجدًا ومُحدِثًا يمنع من كون غيره محدثًا

لِمَا أحدثه، لِمَا بينَّاه من قبل، إلا أن يصفه بأنه فاعل مجازًا ـ فلا يصح له حمله على كونه قادرًا، وإن أحال كونه فاعلًا ومُحدثًا، فلا وجه لما تعلّق به. وقد بيّنّا أنّ ما يذكرونه في الكسب لا حاصل له، ولا يصح لهم حمله على كونه قادرًا عالِمًا.

وبعد، فإنّ الواحد منّا قد يصح أن يكون عالِمًا بما يفعله الله فيه من العِلم، وبما يفعله في نفسه، فيجب أن يجوز كونه فاعلًا، بما يفعله الله فيه، وبأن يفعل في نفسه من غير أن يكون لله فيه صنع.

[شُبهــة]

فإن قال: لا يجوز كونه عالمًا بما يفعله في نفسه؛ لأن الكسب عندنا مخلوقٌ لله.

قيل له: فإذا كان الخلاف فيهما واحدًا، فكيف يصحّ أن نجعل أحدهما أصلًا للآخر؟ على أنه لا بدّ من أن يجوز كون الواحد منّا عالمًا بما ينفرد الله بفعله فيه، وبما يكتسبه، فيجب أن يجوز كونه فاعلًا بما ينفرد الله بفعله فيه، وبما يكتسبه. فإذا استحال ذلك، بَطُل ما تعلّق به.

على أن ما يحصل عليه الحيّ من الصفات يختلف، ففيها ما لا يكون عليه إلّا بما يفعله الله تعالى، وفيها ما يحصل عليه بما يفعله تارة، ويفعله هو أخرى. ولم يجز أن يُقاس أحدهما على الآخر، فكيف يُقاس غيرهما عليهما؟ ولا فرق بين ما قالوه، وبين مَنْ قال: إنّ العبد موجِد في الحقيقة، ومُحْدِث ومخترِع بما يفعله الله، تعالى، فينا قياسًا على كونه عالِمًا بما يفعل تعالى فيه. ولا فرق بين ما قاله وبين ما قاله الجهمي، إذا قال: إنّ العبد يستحيل كونه فاعلًا إلا بأن يجعله الله كذلك، ويكون له الاسمُ، والفعل لله تعالى، كالقدرة والحياة. على أنه لو قُلِب هذا القول عليهم، فقيل: إذا لم يَجُز كونه، جلّ وعزّ، عالمًا بما نصير به عالمين، وقادرًا بما نصير به قادرين، فيجب أن يستحيل كونه فاعلًا لما نحن له فاعلون، لكان أقرب مما قاله.

على أنّ الفاعل ليس له، بكونه فاعلًا، حالُ. وإنما يُفاد بذلك أنه أحدث الفعل وأوْجده، فلا يصح أن يكون الإيجاد من قبله. ومع ذلك فإن الله،

تعالى، جعله فاعلًا؛ لأن ذلك يتناقض، ولا يتناقض أن يكون إيجاد القدرة والعلم من الله تعالى، وإنْ كان زيد هو الموصوف بذلك؛ لأن أحد الأمرين هو في حكم الغير، فلا يؤدّي إلى التناقض.

سؤال: قالوا: لو جاز أن يُقدرنا، جلّ وعزّ، على ما لا يقدر هو عليه، ولا يكون تعجيزًا له؛ لجاز أن يقدرنا على ما لا يقدر على مثله ولا يؤدّي إلى التعجيز.

فلمّا أوجب ذلك النقص والتعجيز، من حيث يقتضي إثبات مقدور لا يقدر هو عليه، فكذلك الأوّل. وثبت بذلك أنّ المقدور الواحد مقدور لقادرَيْن، وهذا بعيد؛ وذلك أن القول إنما يوجب التعجيز متى اقتضى إخراج ما يصح كونه مقدورًا له من أن يكون قادرًا عليه. فأمّا إذا لم يوجب ذلك، وكان ما لم يُوصف له بالقدرة عليه هو لاستحالته في نفسه لا لأمرٍ يرجع إلى القادر، لم يوجب التعجيز. ولولا أنّ ذلك كذلك لوجب التعجيز بقولنا: إنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على الجمع بين الضدَّيْن، وجَعْل المحدث قديمًا والقديم مُحدثًا؛ كما يجب ذلك متى قال القائل: إنه تعالى لا يصح أن يُحيي زيدًا، أو يُميته، أو يُحرِّكه، أو يسكنه. فإذا صح ذلك، ثبت أنّ الشيء إذا استحال كونه مقدورًا له تعالى، لم يؤدِّ القول: بأنه لا يوصف بالقدرة عليه، إلى التعجيز.

وقد دلَلْنا على أن مقدور غيره لا يصح كونه مقدورًا له؛ فالقول بأنه لا يُوصف بالقدرة عليه لا يوجب التعجيز. ومتى قال القائل: إنه لا يُوصف بالقدرة على مثل ما يقدر عليه، أوجب ذلك، من حيث عُلِم بالدّليل، أنه لا جنس إلّا وهو تعالى قادرٌ عليه، وأنّ القادر لنفسه لا يقصر حاله في تناول مثل مقدورات القدر عن القدر؛ فكما أن إحدى القدرتين يجب كونها قدرة على مثل ما الأخرى قدرة عليه، فكذلك القول في القادر لنفسه، وهذا يُبطل ما تعلّقوا به.

وبعد، فإنه يجب عليهم، إذا كان قائلًا بمثل قولنا ومُخْبِرًا بمثل خبرنا، أن يكون قائلًا بنفس قولنا ومُخْبِرًا بنفس خبرنا، وإلا أوجب بذلك التعجيز أو

النقص. على أنه يجب على هذا القول أن لا يوصف سبحانه بالقدرة على أن يُقْدر عمرًا على مقدور زيد، وإلّا وجب التعجيز؛ كما يوصف بالقدرة أن يقدره على مثل مقدوره، وهذا يوجب جواز فعلٍ من فاعلَيْن في الشاهد، فإذا بَطُل ذلك، بَطُل ما قالوه.

سؤال: قالوا: قد وجدنا للفعل إيجادًا وإعدامًا، فإذا وجب كونه قادرًا على إعدام فعلنا، وجب كونه قادرًا على إيجاده، وهذا يوجب صحة كون فعلٍ من فاعلَيْن.

واعلم أنّ إعدام الشيء لا تتناوله القدرة، وإنما يقدر القادر على ما إذا وُجِد وجب عدم الشيء عنده؛ فمتى قلنا: إنه تعالى قادرٌ على إفناء فعل زيد؛ فالمراد به أنه قادرٌ على إيجاد ضدّه، فلا يجب كونه قادرًا على إيجاد فعله من حيث قدر على إيجاد ضدّه. ألا ترى أنّ زيدًا يقدر على ما يضادّ فعل عمرو ويُنافيه، ولا يجب كونه قادرًا على إيجاد فعله، والواحد منّا يصح أن يُغني ما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه؛ كالحياة والقدرة، ولا يدلّ ذلك على أنه يصح أن يُوجدهما؟ وقد يجب عدم الشيء لعارض، ولا يجوز أن يجب حدوثه، فكلّ ذلك يسقط التعلق بما قاله.

وبعد، فقد ينفرد تعالى بإفناء فعل العبد، فيجب أن يجوز أن ينفرد بإحداث فعله، وهذا يُوجب عليهم القول بمذهب جَهْم.

سؤال: قالوا: قد وجدنا للفعل صفات تتحدّد له، كما يتحدّد له الحدوث. ووجدنا فيها ما يستحيل كونه بالفاعل منّا، نحو كون الفعل باقيًا وحسنًا وقبيحًا وكفرًا وإسلامًا ودلالة؛ كما وجدنا له صفات يحصل عليها منّا وبقصدنا؛ فيجب كونه فعلًا لله وللعبد، من حيث اشتركا في أنّ لهما تأثيرًا في الفعل. وكما لا يجوز أن يقال: إنه حدث لأمر مُحدث، فكذلك لا يصح أن يقال: إنّ سائر صفاته المتجدّدة يحصل عليها لا بفاعل.

واعلم أنّا قد دلَلْنا على أن الذي يتعلّق بالفاعل من صفات الفعل هو حدوثه، وما يتبع ذلك مما يحصل عليها بالقصد والعلم دون الصفات الراجعة

إلى جنسه، سواء كانت متحدّدة أو غير متحدّدة. وبينّا أن ما وجب حصوله للفعل عند وجوده على كل حال من الصفات، فإنه لا يصح كونه بالفاعل. ودلَلْنا على أنّ كونه سوادًا، لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله سوادًا حُموصة، ولأدّى إلى ضروبٍ من الفساد بينّاها من قبل، فلا يجب إذا وقع فِعل زيد على صفات لا يحصل عليها به وبقصده، أن يكون تعالى جعله عليها ليتطرّق بذلك إلى أنه فعله، فيجب كون الفعل فعلًا لزيد فقط، وفي هذا إبطال ما تعلّق به.

على أنّ ذلك ينقض مذهبهم؛ لأن من قولهم: إنه لا صفة للفعل إلّا وهو عليها بالله، تعالى، دون المكتسب، حتى كونه كسبًا؛ فيجب على هذه القضية أن يكون تعالى هو الفاعل له دون العبد، على ما ذهب إليهم جَهْم.

[شُبهــة]

إن قال: إنْ كونه كافرًا به، مكتسبًا له وحالًا فيه، يرجع إلى العبد، فتجب صحة ما قلناه.

قيل له: إنّ عندك أنه تعالى جعله حالًا فيه، وكفرًا له، وجعله الكافر به والمكتسب له، وبذلك يسقط ما قلته.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ الذمّ والمدح إلى العبد يرجعان، فيجب من هذا الوجه تعلّقه به.

قيل له: يجب على قولك أن لا يتعلّق به ذمٌّ ولا مدح، وأن يرجع جميع ذلك إلى الله سبحانه، ولو رجعا إلى العبد؛ لكان الله تعالى هو الذي جعله ممن يُذَمّ عليه ويُمدح، فقد عاد الأمر إلى أن المذهب، على ما قاله جَهْم، على علّتهم، أو يصح قولنا. فأمّا إثبات مقدورٍ لقادرَيْن، فلا يصح على وجه.

سؤال: قالوا: لا شيء أظهر ممّا يوجد في الشاهد مثله، وقد عَلِمْنا أنّ الجسم الواحد يكون محمولًا لحاملَيْن، حتى لو أراد أحدهما أن يحمله تعذّر

عليه إلّا بأن يحمله الآخر، فإذا صحّ ذلك في الشاهد، جاز مثله في الغائب، وثبت أنّ إثبات فعل العبد فعلًا لله، صحيحٌ.

واعلم أنّ ما يفعله أحد الحاملين في المحمول، غير ما يفعله الآخر؛ فالمحمول واحد، والحمل الذي يوجد فيه متغاير. ولذلك يتعذّر على أحدهما حمله؛ لأن مقدار ما يقدر عليه من أجزاء الحمل أو الحركة، لا يصح أن يكون محمولًا به. حتى إذا قارنه فعل الآخر، صحّ كونه محمولًا بكِلَا الفعلين. ولو لم يحصل في فعلهما زيادة عدد على فعل أحدهما، لم يجز ذلك فيه. ولذلك يخفّ عليه، عند معاونة الغير أو زيادة القدر، ما كان يثقل من قبل، ولذلك يلحقه، من المشقّة في حمله، ما لا يلحقه في تحريكه. ولذلك يتعذّر عليه حمل الشيء بإحدى يديه، حتى يستعين بالأخرى.

وكلّ ذلك يبيّن أنّ فعلهما متغاير، وإنْ كان المحمول واحدًا. ومتى بَطُل ما جعلوه أصلًا، بطل ما بناه عليه، وإنْ كان هذا الكلام لا يصح لأكثر المُجْبِرة أن يتعلّقوا به؛ لأنهم لا يجترون فعلًا من فاعلَيْن مُحدثَيْن. ولو صحّ كونه فعلًا للحاملَيْن، لما صح حمل القديم والمُحدث عليه؛ لأنه لا نسبة بينهما فيُحْمل عليه، وكلّ ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به.

وكذلك الجواب عن قولهم: إنّ الشيء الواحد يصير متحرّكًا بما يفعله الله، تعالى، والعبد، نحو السفينة التي تسير بحركة الماء ومدّ الملاحِين لها؛ لأن فعله تعالى غيرُ فِعْلهم. وإنْ كان لا يقال: إنهم أعانوا تعالى بتحريكه؛ لأنه يتعالى عن الحاجة إلى الاستعانة بغيره، وأنه يفعل فيه قدرًا مخصوصًا للمصلحة. ولا يقال: إنه تعالى أعانهم على تحريكه، إلّا إذا كان ما فعلوه حسنًا، فأمّا إذا كان قبيحًا، ففيه إيهام يوجب الامتناع من هذا الإطلاق؛ لأن الأصل في المَعُونة أنها تُفيد كون المُعِين مُمَكِّنًا من أمرٍ قد أراده ممن مكَّنه منه.

ولذلك لا يقال: إنّ الله سبحانه أعان الكافر على كفره، كما يقال: أعانه على الإيمان. ولا يقال: أعان البهيمة على ما تفعله، لمّا لم يُرِد أفعالَها.

فصل في ذكر حقيقة الضرورة[(١)] والإلجاء[(٢)] والمخلوق[(٣)] والكسب[(٤)] وما يتّصل بذلك

اعلم أنّا قد بينّا، من قبل، حدَّ المخلوق، ودلَلْنا على أن هذه الصفة تُستعمل في غير الله، تعالى، وأنها تُفيد كون المُحدث مقدورًا، فَصْلًا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السَّهْو والتبخيت. وبينّا أنّ هذا أوْلى مما سواه من الحدود.

[مقالة أبي هاشم وتسمية الخالق خالقًا]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنما سُمِّي الخالق خالقًا من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض، وقال: إنّ تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق، والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يُوصف الخلق بأنه خلق إلّا والمخلوق موجودُ، ومتى كان معدومًا لم يُسَمَّ خلقًا، والتقدير لا يُسمّى خلقًا إلّا بشرط وجود المقدور، ولا مخلوق إلّا مُحدث، وقد يكون مُحدثًا ليس بمخلوق؛ لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه.

[احتجاج أبي علي الجبائي من قول الشاعر]

وقد بينّا: أنّ القول بأن هذه الصفة مشتقّة من معنًى، يبعد؛ وأن الذي قاله أبو علي، رحمه الله، في هذا الباب أوْلى وأقرب إلى التعارف والاستعمال، وبيّنّا أن ما يحتجّ به، رحمه الله، في أنه اشتقاق من قول الشاعر:

وبعض القوم يخلق ثم لا يفري[(٥)]

---

(١) الضرورة: يقول القاضي عبد الجبار: في أصل اللغة هي الإلجاء. وفي العُرْف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قِبَلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلًا تحت مقدورنا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فيرى أن الضرورة كل فعل لا يمكن التخلّص منه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

(٢) راجع الحاشية الثانية ص ١٢٢ من هذا الجزء.

(٣) المخلوق: يقول القاضي عبد الجبار: المخلوق هو الفعل المقدّر بالغرض والدّاعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٨). وأما عند البزدويّ فالمخلوق ما هو غير الله تعالى. (أصول الدين للبزدوي ص ٦١).

(٤) راجع الحاشية (١) ص ٥٠ من هذا الجزء.

(٥) جزء من بيت لزهير يمدح فيه هرم بن سنان، والبيت هو: =

إنما يريد به أنه يخلق ما يفعله في الأُدُم[١] من التقدير، لا أنه أراد به أنه يريد ولا يقطع،

[مقالة أبي هاشم في نقض المرجان]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «نقض المرجان»[٢] وغيره أنه إنما يُوصف بأنه مخلوق، من حيث حدث من فاعله على مقدار لا على سبيل السَّهو. وكثيرٌ من أهل اللّغة لا يصف القديم، سبحانه، بأنه مُريد، ويصف أفعاله بأنها مخلوقة.

وبيّنّا أن المخلوق لا يفيد أنه مُخترع، ولا أنه من فعل الله، تعالى، فلا طائل في إعادته. ودلَلْنا على أنّ العبد في الحقيقة يُوصف بأنه يخلق بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ٱللَّهَ﴾ [المَائدة: الآية ١١٠].

وبينّا أن التعلق بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فَاطِر: الآية ٣]، وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النّحل: الآية ١٧] لا يصحّ؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأمّا من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبيّن أنّ العبد يُحدث الشيء، وأنه يصح أن يُحدثه مقدورًا، وأنّ قول مَنْ قال: لا مُحدث إلّا الله، حقًّا؛ فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره.

[الكسب عند القاضي]

فأمّا الكسب، فهو كل شيء من المنافع والمضارّ، اجْتُلِب بغيره؛ فلذلك يسمّى الربح كسبًا للتاجر، وسمّى الله، تعالى، ما اجتَلَبوا به عقاب النار، كسبًا؛ فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحَجّ: الآية ١٠]. والفعل، إذا وقع على هذا الوجه، يسمّى كسبًا، ويُسمّى المُجْتَلِبُ أيضًا به كسبًا.

= ولأنت تفري ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

تاج العروس، ٦/ ٣٣٥.

(١) الأدم: الأديم الجلد ما كان أو أحمره أو مدبوغه، التاج.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

[مقالة أبي هاشم لما دعا المجبّرة إلى التعلق بالكسب]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، بعد ذكره معنى ما قدَّمناه: وإنما دعا المُجبّرة إلى التعلق بذكر الكسب؛ لأنهم لم يقدروا على صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقّات من الأفعال، ولا يجوز على الله غيرها.

[مقالة أبي علي في الاكتساب]

فأمّا شيخنا أبو عليّ، رحمه الله، فقد قال في الاكتساب: إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيرًا أو شرًّا، أو ضرًّا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. والمكتسَب غير الاكتساب؛ لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه، والمُكتسَب هو المال؛ ولذلك لا يُوصف تعالى بالاكتساب. قال: وقد يكون من فِعْل العبد ما هو مُكتسَب إذا كان خيرًا أو شرًّا اجتلبه بغيره من الأفعال، فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنه مكتسَب، وإنما يُسمى اكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتسابًا إذا لم يُكتسَب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الاستفادة، وإنْ كانت الاستفادة تُستعمل في النّفع فقط، والاكتساب والاجتراع يُستعملان في الضّرر والنفع جميعًا.

وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك، وإنْ كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطّراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتلب بالأفعال، ويُطلب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنه كسب، ويقال لِمَا وصل به إليه أنه اكتساب، ولذلك سمُّوا الجوارح كواسب.

[المجبّرة والكسب]

وهذا يبيّن تجاهل المجبّرة في قولهم: إنّ العبد يكتسب ولا يفعل، وأن هذا ينقض سائر ما يتعلّقون به في باب العبادة عند فَصْلهم بين الكَسْب والفعل، وكأنهم تجنّبوا القول بأنّ الإنسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى.

[الإلجاء في كتب أبي هاشم]

أمّا الإلجاء[(١)]، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «نقض الطبائع»[(٢)]: إن المُلْجَأ هو من يُدفع إلى ضررين، فيؤثّر الأدْوَن منهما على الأعظم. وإنما وُصِف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة، وإن لم يلحقه به مضرّة، لمّا حرَّم أكله، فحلّ محلَّ المضارّ لِمَا استُحِقَّ عليه العقاب. فإذا دُفِع إليه وإلى الجوع، صَلُح أن يقال: إنه مُلْجَأ إلى أكل الميتة، وأنه حلال.

وقال في الأشروسنيات الثابتة[(٢)]: ليس الإلجاء بجنس الفعل، وإنما هو ما إذا فُعِل بالقادر أخرجه من أن يستحقّ المدح على الفعل، أو على التَّرك، أو على أن لا يفعل؛ كالملجأ إلى الاضّطراب بضرب السّوط، وإلى دخول الجنّة إذا علم ما فيها.

وقال: والحكيم إذا علم أنه لا يفعل القبيح، فليس بمُلجأ لأنه يستحقّ المدح، ولا هو محمول، وإنما سُمّي بذلك ليفرق بين حاله وحال مَنْ يستحقّ المدح على أفعاله، ودلّ ذلك على أنه لا يستحقّ المدح، فصحّ مدحنا له في الشاهد ونَهْينا إيّاه، وأمْرنا به. وبيّن أنّ العارف بأنه إنْ حاول مِلْك الروم، حِيلَ بينه وبين ملجأ إلى أن لا يقبله. ولا يكون ملجأً إلى ترك القتل الذي هو مخيّر فيه، ولو أُلجىء بأن أُعلم أنّه لو حاول حركة حِيلَ بينه وبينها، كان مخيّرًا في الحركات الخمس وغير ملجأ إليها، ويصح أن يكلّف واحدًا منها ويستحقّ الثواب عليها.

وقد قال في موضعٍ آخر: إنّ الإلجاء قد يكون إلى ترك ما يُعلم أنه لو حاوَله لَحِيل بينه وبينه، وإنْ كان الترك مما يصح التخيير فيه. وكون الفعل ملجأ لا يمنع من كونه كسبًا؛ لأنه وإنْ قَوِيت دواعيه حتى صار لا يختار غيره عليه وحتى صار غير مستحقّ للمدح عليه، فإنه مع ذلك مُحدث له ومُكتسِب.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٢٢ من هذا الجزء.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد بينّا من قبل: أنّ القادر قد يعرض له ما يقتضي أنه لا بدّ من أن يفعل، وأنّ ذلك لا يُخرجه من كونه قادرًا، ويفارق المضطرّ الذي قد فعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه، والممنوع من الفعل. ولذلك يستحيل كون الممنوع ملجأ إلى فعل ما مُنِع منه، أو إلى أن لا يفعله.

والأوْلى في حدِّ الملجأ ما ذكرناه عن الأشروسنيات الثابتة، وإن كان في اللغة إنما يُستعمل في دفع أعظم الضّررَيْن بأسهلهما. ولسنا نُثبت معنى لأجله يصير ملجأً ويُسمى إلجاء.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو سمّيت معنًى من المعاني بذلك، لسمّيت به علم الإنسان لِمَا عليه في الفعل من المضرّة وفَقْد المنفعة، وعلمهم بأنهم لو حاولوا الشيء لمنعوا منه. لكن هذا لا يصح في كل موضع؛ لأنّ الإنسان ملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه والإضرار بها، وليس هناك معنًى يكون إلجاءً. ولا يبعد أن يقال: إنّ الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ، هو الذي يُوصف بأنه إلجاء. ويكون الملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه داخلًا في الجملة؛ لأنه، بعلمه بما يختصّ به العقاب من المضرّة، لا يريد عقاب نفسه والإضرار بها. ويصير ما عنده، أن يكون ملجأ لما حصل ملجأ عنده، قد أُقيم مقام العِلل المُوجبة لذلك، فوُصِف بأنه ملجأ لأجله على جهة التوسّع أو لأنهم اعتقدوا فيه أنه يوجب هذه الحالة؛ كالعِلل، فأتبعوا الاسمَ الاعتقادَ كصنيعهم في غير ذلك من العبارات.

[المضطرّ والإلجاء عند أبي هاشم]

وأمّا المضطرّ[١]، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «الأبواب»[٢]: إن الضرورة ما يفعله القادر في غيره، على وجهٍ لا يمكنه الامتناع منه. ولذلك لا يقال: إنّ الطفل قد اضطرّ زيدًا. وقال في «نقض الفصوص»[٢] وغيره: المضطرّ لا يكون مضطرًّا إلى ما يفعله فيه مَنْ هو أقدر منه، ويفعل أكثر

(١) المضطر: كل محتاج إلى علم أو غيره من الأجناس فهو مضطر إلى ما احتاج إليه. (التمهيد للباقلاني ص ٣٦).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

من مقدوره. ولذلك يُوصف المفلوج بأنه مضطرّ، ويُخصّون بهذا الوصف الحيَّ دون غيره. ولا يصفونه بذلك فيما لا يقدر عليه إذا فعله غيره كالألوان. قال: وذلك اصطلاح المتكلّمين، وإلّا فعند أهل اللغة المضطرُّ هو المُلجأ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٣]، فإذا اشتدّ به الجوع لا يحصل فيه أكل الميتة من فعل غيره، وإنما يحصل ذلك من فعله. ولذلك كتب يحيىٰ بن يعمر[١] إلى الحجاج[٢]: «إنّا اضطررنا العدوّ إلى عرعرةٍ من الجبل»[٣].

[مخالفة المتكلمين لأهل اللغة]

وإنما خالف المتكلّمون أهل اللغة في ذلك، لأنهم لم يجدوا اسمًا لمن فعل فيه الشيء، كما وجدوه لمن على الشيء؛ فجعلوا قولنا: مضطرّ، موضوعًا له. ونحن نختار ما عليه أهل اللغة؛ لأن خلافه يوجب أنّ الأفعال كلّها ضروريّات من حيث حلَّت في محلٍّ ليس هو الفاعل، وكان يجب أن يكون المحلّ هو المضطرّ حتى تكون يدُ الإنسان مضطرّة إلى الحركة، وهذا بعيد.

[أبو علي والضرورة]

وكان أبو عليّ، رحمه الله، يقول في الضرورة: إنه ما يفعله الإنسان في غيره، كان قادرًا على مثله أو لم يكن. وعلى الوجه الذي حدَّدناه أوّلًا لا يكون مضطرًّا إلّا وهو قادر، وإنْ لم يكن قادرًا على نفس ما اضطرّه إليه، فإذا جُعِل بمعنى الإلجاء، فيجب كونه قادرًا على نفس ما اضطرّ إليه.

---

(١) يحيىٰ بن يعمر الوشقي العدواني، أبو سليمان، أوَّل مَن نقَّط المصاحف. وُلِد بالأهواز وسكن في البصرة، كان من علماء التابعين، عارِفًا بالحديث والفقه، تشيَّع لأهل البيت عليهم السلام دون انتقاص لفضل غيرهم، توفي سنة ٧٤٦ م. (إرشاد ٧/ ٢٩٦؛الجهشياري ص ٤١، ٤٢؛ طبقات النحويين للزبيدي ص ٢٢؛ بغية الوعاة ص ٤١٧).

(٢) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، أبو محمد: قائد، داهية، سفَّاك. وُلِد ونشأ في الطائف، تقلَّد لعبد الملك بن مروان، وقتل ابن الزبير ثبتت له الإمارة عشرين سنة توفي سنة ٧١٤ م. (معجم البلدان ٨/ ٣٨٢؛ وفيات الأعيان ١/ ١٢٣؛ المسعودي ٢/ ١٠٣؛ تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٠؛ ابن الأثير ٤/ ٢١٠).

(٣) الذي في مختصر تاريخ دمشق (٢/ ٣٣٨) أن الذي كتب إلى الحجاج هو يزيد بن المهلب، ولفظه: «إنّا لقينا العدوّ ففعلنا وفعلنا، واضطررناهم إلى عرعرة الجبل».

وأمّا الممنوع، فهو القادر إذا عرض ما لا يتأتّى منه الفعل، فلا يصح كونه ممنوعًا إلّا وهو قادرٌ على نفس ما مُنِع منه. وكذلك القول في الحيلولة والضدّ. فأمّا الجبر، فإنما يُستعمل في الضرورة، ولذلك لا يقال فيمن يختار فعلَه أنه مجبور.

وهذه الجملة تكشف عن معاني هذه الألفاظ، وإنْ كان الخلاف من جهة المعنى هو في الوجه الذي قدَّمناه ذكره.

فصل في بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به وما يتّصل بذلك

اعلم أن للفعل أحكامًا ترجع إلى جنسه، ولا مدخل لذلك فيما نريد بيانه، وأحكامًا ترجع إلى فاعله، وإنْ كان لا بدّ من اعتبار صفته في ثبوت تلك الأحكام لفاعله. ولا بدّ أيضًا من اعتبار صفة الفاعل، فمتى كان الفعل قبيحًا صحّ أن يستحق به الذمّ إذا كان بحيث يمكنه التحرّز منه لقبحه بأن يعلمه أو يتمكّن من معرفته. وكما يحسن ذمّه عليه، يحسن نهيه عنه إذا كان على صفة، ويستحقّ عليه العقوبة إذا كانت صفته ما ذكرناه، وكانت العقوبة متباينة فيه. ومتى كان الفاعل ممن يستحيل عليه العقوبة استحقّ الذمّ، واستحال استحقاقه للعقاب، كالقديم تعالى؛ لأن استحقاق الشيء يتبع صحة فعله. فإذا استحال ذلك، امتنع استحقاقه، ولا يخرج الفعل بذلك، من أن يصح أن يستحقّ به العقوبة إذا كانت ممكنة.

كما أن السبب يوجب المسبّب إذا احتمله المحلّ، ولا يوجب إذا لم يحتمله. فإذا صح ذلك في الموجبات، لم يمتنع مثله في الأُمور المستحقّة على الأفعال؛ لأنها لا تكون علّة فيما يستحقّ بها على سبيل الإيجاب. ولذلك يحصل القبيح[1] من الصبيِّ ولا يستحقّ به الذم، وقد يقع من العاقل، ولا يستحق ذلك به لمانعٍ نحو طاعات عظيمة تُقارنه، أو تقدُّم توبة، فقد صح مفارقته في هذا البابِ العِلل المُوجبة، فإذا فارقها لم يمتنع وقوع القبيح من

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقَّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

فاعلين يستحقُّ أحدهما عليه العقوبة، ويستحيل ذلك على الآخر، وإن اشتركا في استحقاق الذمّ به من حيث كان مما ينافي كل فاعل. وقد يستحقّ على القبيح ذمًّا زائدًا على ما قدَّمناه، إذا كان إساءة إلى الغير، ويكون ذلك الذمّ مقابلًا للشكر المستحقّ بالإحسان، ولا مُعتبر بالعبارات في ذلك، فليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذا الذمّ إذا لم يخصّ بعبارة، فيجب أن لا يثبت. ويبيّن أنه زائد على ما قدَّمناه، أنه حقٌّ يختص المساء إليه، وأن الاعتذار يُزيله، ويوجب قبحه، وقد يستحقّ عليه العوض[١] إذا كان إضرارًا بالغير، ولا يُعتبر في ذلك عِلْمُ الفاعل؛ لأن العِوض يجب فيه على سبيل المبادلة. وما هذا حاله، لا يشترط فيه كمال عقل الفاعل، ولا سائر أحواله. وقد يستحقّ عليه في القبيح إذا كان إساءة، الاعتذار، ولولا إقدامه عليه، ولم يلزم ذلك ألبتّة، ولذلك يختصّ بوجوب ذلك عليه دون غيره. وقد يستحقّ بالقبيح إسقاط ثوابه على الطاعات[٢]، إلّا أن هذا الاستحقاق يخالف ما تقدَّم من حيث كان لا يستحقّه به، وإنما يستحقّه من حيث لم يصح اجتماع الثواب[٣] والعقاب.[٤] فإذا كان عقابه أكثر سقط ما استحقّه من الثواب على سبيل الموازنة[٥]؛ ففي المعنى لم يستحقّ بالقبيح إلّا العقاب، لكن المنع مِنْ فعله، به إزالة عن بابه إلى إسقاط الثواب؛ فيصح أن يقال: إنه قد استحقّ به إسقاط الثواب، من حيث كان لا

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٦ من هذا الجزء.

(٢) الطاعة: هي التي تؤدي على الأمر، لا على ما يسرّ ويتلذَّذ. (التوحيد للماتريدي ص ٣٦٩). وهي موافقة الأمر. (أصول الدين للبغدادي ص ٢٥؛ التبصير في الدين ص ٨٠؛ شرح المواقف ص ٥٢٧؛ الكليات ص ٢١٥).

(٣) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

(٤) العقاب: يقول القاضي عبد الجبار: العقاب هو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الاستخفاف والنكال. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٠). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: العقاب هو المضارّ المستحقّة على وجه الإهانة، المفعولة على وجه الجزاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨).

(٥) الموازنة: مقابلة الثواب والعقاب. ويسقط استحقاق الأقل منها بالأكثر، ويسقط من الكثير أيضًا ما يقابل الأول منها. والموازنة: الموافاة تُوجِب الوعد والوعيد إلى مَنِ المعلوم منه أنه يَرِد القيامة مستحقًا للثواب والعقاب دون ما قبل القيامة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٥).

يثبت في الحاصل سواه، وإن كان سبيله ما ذكرناه. وقد يستحقّ لأجل القبيح عليه التوبةَ إذا كان مستحقًّا للعقاب والذمّ عليها، ليُزيل ما استحقّه بها.

وكل ما ذكرناه يستحقّه على القبيح من حيث كان مُحدثًا له، ولولا إحداثه له، لم يستحقّه به. فمَنْ زعم أن العبد لا يُحدث الفعل، لم يمكنه تعليق شيء مما ذكرناه من الأحكام به. ومَنْ قال: إنه تعالى في الحقيقة يفعل القبيح، لزمه جميع ما ذكرناه من الأحكام به. ولذلك ألزمنا المُجبرة إضافة ذلك كلّه إلى القديم، سبحانه، وإزالته عن العبد.

ويستحقّ الذمّ والعقاب وسائر ما ذكرناه، وإن لم يفعل القبيح لقُبْحه، إذا فعله وهو عالِم بقبحه، أو متمكّن من معرفة ذلك مِنْ حاله. ولذلك يستحقّ المُسيء في الشاهد الذمَّ إذا أساء إلى غيره، وإنْ لم يفعله من حيث كان إساءة.

ولذلك يلزم التحرّز من القبيح على كل حال، فلولا أن الإقدام عليه، ممن يصح أن يتحرّز منه، يقتضي الذمّ، لم يلزم التحرّز منه إلّا على وجه مخصوص، كما لا يلزم أداء الواجبات إلّا على وجهٍ مخصوص.

[القبيح على ضربين]

ثم هذا القبيح على ضربين:

أحدهما يكون قبيحًا بفاعله، والمراد بذلك أنّ ما له قُبح يتعلق بأحواله، ويصح أن لا يفعله عليه. ثم ينقسم: فمنه ما وجه القبح نفسه يتعلّق به، ومنه ما يتعلق به أمرٌ آخر يتبعه وجه القبح؛ فالأول كالعبث الذي يمكنه أن يُوجده على وجه لا يكون عبثًا، وكأمر الغير بما لا يتمكّن منه إذا أمكنه أن يُمكنه منه، فيخرج من أن يكون قبيحًا. والثاني مثل الكذب، فإنه يكون خبرًا بالفاعل، وكون كذبًا يتبع كونه خبرًا، إلا أنه إذا كان خبرًا به جاز أن يقال: أنه إنما صار كذبًا به، وإن لم يكن كونه كذبًا مما يتعلق باختياره مع تقدّم كونه خبرًا؛ لأن القصد واحد. وليس هناك قصدًا أن يصير بأحدهما خبرًا وبالآخر كذبًا. إلا أنه متى أمكنه أن يقصد به الإخبار عن زيد دون غيره، وقصد به إلى واحد ليس هو على ما أخبر عنه، صار كونه كذبًا كأنه به من هذا الوجه؛ فيجب أن يكون كِلَا القسمين قبيحًا بفاعله، وإن افترقا في الوجه الذي ذكرناه. ولا يمتنع أن يكون

الذمّ الذي يستحقّه على فعله، وحاله ما ذكرناه، أكثر من الذمّ الذي يستحقّه على القبيح الذي لا يكون قبيحًا، وهو موقوف في ذلك على الدلالة.

والضرب الثاني، ما يكون قبيحًا ولا يتعلق قبحه بالفاعل؛ كالجهل وغيره. وهذا القسم في أنه يستحق عليه الذمّ، كالأوّل؛ لأنه وإن لم يكن قبيحًا وباختياره، فإنه يمكنه أن لا يُحدثه، فلا يحصل على الوجه الذي يقبح عليه؛ فمتى أحدثه وحصل من حيث أحدثه على الوجه الذي يستحقّ الذمّ به، صار وجه القبح كأنه معلّق به من حيث كان تابعًا للحدوث المتعلّق به. ولولا كونه تابعًا لما يتعلق به، لم يستحقّ الذمّ به، كما لا يصح أن يستحقّ الذم بما لا تعلق له به ألبتّة، كفعل غيره وكفعله في صفات نفسه. ومتى حصل فاعل القبيح ملجأ إليه ومحمولًا عليه ببعض وجوه الإلجاء، خرج من أن يستحقّ به سائر ما ذكرناه من الأحكام، وصار ذلك الفعل كأنه فعل الملجأ من حيث فعل ما أوجب وجوده لأجله ولم يصح العدول عنه.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل(١) والكذب(٢)، كان لا يستحقّ به الذمّ(٣) والعقاب، ولكان مقدورًا في فعله. وإن كان الإلجاء، إذا لم يؤثّر في الوجه الذي له قبح، لم يُخرجه عن كونه قبيحًا. ولذلك قلنا: إنّ نهيه عن هذا القبيح لا يحسن. وكذلك لا يحسن أمره بالحسن مع الإلجاء. وهذا، نحو الهارب من سبع يقبل عليه، يخشى أن يفترسه، فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنه فعل السبع، فوجب العوض عليه، على ما نشرحه في كتاب العوض؛ فصار الإلجاء من حيث أخرج الملجأ

(١) الجهل: نفي العلم واعتقاد ليس له معتقد يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) الكذب: يقول القاضي عبد الجبار: الكذب هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره لا على ما هو به. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الكذب هو الخبر الذي لا يطابق مُخْبرَه، أو الذي ليس له مُخْبَر يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

(٣) الذَّم: يقول القاضي عبد الجبار: الذم هو قول يُنبىء عن اتِّضاع حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ و٦٩٩). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الذَّم هو كل قول يُنبىء عن اتِّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦١).

من أن يتعلق الفعل باختياره، مصيرًا للفعل في الحكم كأنه فعل غيره؛ فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره.

[مقالة شيوخ المعتزلة للمُجبرة]

ولهذا قال شيوخنا، رحمهم الله، للمُجبرة: إذا كان الإلجاء يؤثّر هذا التأثير، فلو كانت الأفعال مخلوقةً لله، تعالى، في العبد، لكان بهذا الحكم أحقّ؛ فكان يجب أن لا يستحقّ العبد عليها الذمّ ولا العقاب ولا سائر ما ذكرناه من الأحكام، ولقُبح أمره بها ونهيه عنها. ومتى كان القبيح لا يقع من العبد إلّا عند أمرٍ آخر لولاه لم يقع، ففاعلُ ذلك الأمر لا يَحْسُن منه ذمّه وعقابه.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو منع الله اللطف[1] أو استفسد العبد بفعل ما يختار عنده القبيح، لم يَحْسُن منه أن يعاقبه؛ لأنه كأنه أتى في القبيح من قِبَله، وإن حَسُن مِنْ سائر الناس ذمّه. وفَصْل بين العقاب وبين الذمّ، بما نذكره من بعد.

وكذلك قال: لو أمر تعالى بالقبيح لَمَا حَسُن منه أن يعاقبه إذا فعله. وهذا إنما قاله، لأنه قرب عنده من حال الملجأ من حيث فعل ما عنده اختار القبيح،

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظ الدعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسْنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٨١ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

أو صار كالعذر له في اختيار القبيح، من حيث جعل له إلى فعله داعيًا وباعثًا، وإن لم يبلغ حدّ الإلجاء، شبّهه به في وجهٍ دون وجه. ولذلك أزال عنه العقاب دون الذمّ الذي لا تعلّق له بما يختصّ به القديم، جلّ وعزّ، من حيث يستحقّه من العباد على حدّ استحقاقه من الله، تعالى.

[مقالة شيوخ المعتزلة للمُجبرة]

وعلى هذا قال شيوخنا، رحمهم الله، للمُجبّرة: لو فعل تعالى في العبد القدرةَ الموجبةَ للفعل، أو الإرادة الموجبةَ، أو أراد منه ذلك وأراد به موجبه، أو خلق له اللّطف المُوجِب؛ لوجب أن لا يستحقّ الذمّ على ذلك أصلًا ولا العقاب، ولما صحّ تعلق شيء من أحكام الفعل به، لو كان الفعل من جهته يحدث أيضًا، فكيف إذا كان تعالى هو المُحدث له؟

فأمّا ما يتعلق بالفعل من اشتقاق الاسم وإجراء الأسماء على فاعله، فإنما لم نعدّه في أحكام الفعل؛ لأن الفعل لا يقتضيه، ولأنه كلامٌ في عبارة. وقد كان يجوز في المواضعة خلافهُ، ولذلك يختلف في اللّغات. وما يقتضيه الفعل من الأحكام لا يختلف في العقول، وإنما يذكر ذلك؛ لأنه يشوبه الذمّ فيصير بمنزلة الذمّ؛ لأن الذمّ إذا لم يكن ما في النفس، وأُريد به ما يجري في اللّسان، فهو بالأسماء المشتقّة وما جرى مجراها. ولذلك يذمّ مَنْ فعل الظلم، بأن يُوصف بأنه ظالم، كما يُذَمّ بأنه يستحقّ العقاب، وأنه ملعون، إلى ما شاكله؛ فمتى قصد بالإلزام الذمُّ بالأسماء المشتقّة، فالكلام صحيح في المعنى. ومتى كان الإلزام إثبات الأسماء المشتقّة فقط، فالمقصد به أن نبيّن لهم أنّ قولَهم يقتضي الخروج من الإجماع، ويؤدّي إلى ما هو كفرٌ عند الأُمّة، على ما نبيِّنه.

واعلم أنه متى لم تثبت في الشاهد أحكامُ الأفعال، لم يصح إثباتها في الغائب؛ لأن بالشاهد يتطرّق إلى الغائب في هذا الباب، وإنْ كان في أحكام الأفعال ما يعلم تعلّقه بالفعل على الجملة من فعلِ أيّ فاعلٍ وُجِد، وإنْ صح أن يلتبس ذلك عند التعيين، كما نقوله في قبح الظلم وما يلحق فاعله من النقص والذمّ. فلو لم يصح في الشاهد استحقاقُ المدح على الحسن، لم يُعلم أنه

تعالى يستحقّ المدحَ على شيءٍ من أفعاله. ولو لم يثبت استحقاق الذمّ بالقبيح الواقع منّا، لم يصح تقدير ذلك في القديم تعالى لو فَعَل القبيحَ، ولما صحّ بمدحه بأنّه لا يظلم ولا يفعل القبائح، ولا صحّ أن ينزّه نفسه عن ذلك ولا أن ننزّهه عنه، ولبَطُل معنى التسبيح والتقديس والتحميد في أسمائه، وكل ذلك يُبطل ما يقوله المُجبّرة؛ لأن ذلك يوجب زوال الذمّ والمدح عن الشاهد، وفي زوالهما، زوالُ ذلك عن الغائب. وفي ذلك إبطال ما عرفناه من أحكام الأفعال، وفيه إبطال التكليف أصلًا، فضلًا عن أن يتكلم في أحوال المكلّف وأفَعاله.

وهذه الجملة كافية في بيان أحكام ما يَقْبُح من الأفعال.

[الحُسن يستحقّ به المدح]

فأمّا الحسن[(١)]، فإنه يستحقّ به المدح إذا كان على صفةٍ نحو أن يكون إحسانًا إلى الغير، أو مؤدّيًا إلى نفعه، أو تمكينًا له من الوصول إلى نفع مخصوص، أو أن يكون مما فيه صلاح فيما كلّفه مسهلًا له؛ وهذا نحو النوافل التي يُفيدنا بها. وقد يستحقّ المدح على ما يجب إيصاله إلى الغير من النفع؛ كالثواب واللّطف وغيره، وعلى ما يلزمنا فعله من الواجبات على اختلافها في وجوه وجوبها؛ فكلّ ذلك مما يستحقّ بفعله المدح، وإن كان لا يستحقّ به ذلك دون أن يفعله الفاعل على وجهٍ مخصوص. ومتى فعله لشهوةٍ أو لغرض، سوى ما له وجب أو حَسُن في العقل، لم يستحق به مدحًا.

[انقسام الحُسْن]

وحكمه في أنه ينقسم: ففيه ما يحصل كذلك بالفاعل، وفيه ما لا يحصل كذلك به؛ كالقول فيما قدَّمناه، وكذلك في أكثر ما سبق القول فيه. ويستحقّ الواحد منّا الثواب على ذلك من حيث فعله على وجهٍ يشقّ عليه فعله، أو يشقّ عليه فعل سببه، أو لأنه عدل به عمّا هو أشهى إليه منه، فيصير أنه قد لحقته مشقّة. ولذلك لا يستحقّ تعالى الثواب على فعل الواجبات، لو صح إثبات

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

مُوجب يوجب عليه الأفعال، ويستحقّ بالإنعام والإحسان الشكرَ، وهو أمرٌ زائد على المدح والثواب، وقد يستحقّ به إسقاط العقاب والذمّ إذا كان ما يستحقّ به المدح والثواب أكثر منه؛ وقد بينّا كيفية القول في ذلك. وقد يستحقّ بالنّعمة، إذا كانت مخصوصة، العبادة. وهذا مما يختصّ به تعالى، لاختصاص نِعَمِهِ بأنها تستقلّ بنفسها، وأنها أصول النِّعم، ولا تتمّ نعمةُ غيره نعمةً إلّا بها، فصارت كأنها النعمة فقط، فصحّ أن يستحق بها العبادة.

والإلجاء يزيل هذه الأحكام، ويغيّر حالَها في الوجوب؛ لأن كون الفعل واجبًا، وفاعلُه ملجأً إلى فعله، يتناقض. وإنما يعني شيوخنا، رحمهم الله بقولهم: إنّ الإلجاء آكد من الإيجاب، أنه أبلغ منه فيما لو يفعل، وأنه كَهُوَ في استحقاق الذمّ بأن لا يفعل، لا أنّ معنى الوجوب في الحقيقة يصحّ فيه. وقد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، وأحكامه أحكام القبيح، فلا وجه لشرح القول فيه. وقد يستحقّ المدح بأن لا يفعل القبيح، إذا كان له إلى فعله داعٍ. والقول فيه، كالقول في فعل الواجب.

وإنما تحصل هذه الأحكام، لمن يصح أن يحدث الفعل؛ فمتى أحدثه على بعض الوجوه، ولم يفعله مع التمكّن وزوال الأعذار، تعلّقت هذه الأحكام به. ولهذا قلنا: إنّ المُجبّرة لا يصح لها القول بشيءٍ من هذه الأحكام في الشاهد، لإضافتها هذه الأفعال إلى القديم، جلّ وعزّ. وفي هذا إفساد طريق إثباته في الغائب.

وهذه جملة من أحكام الفعل نجدها مُستقصاة في مواضعها، أشرنا إلى جملتها لتكون تَوْطِئة لمكالمة المُجبّرة في المخلوق؛ لأن كثيرًا من مكالمتهم تستند إلى ذلك وتتعلّق به، فأحببنا أن يجده الناظر في كتابنا مجتمعًا في بابٍ واحد.

فصل فيما يلزم مَن أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد وما يتّصل بذلك

اعلم أن المعتمد في أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالى، ولا حادثة من جهته، ما قدَّمناه من الدلالة على أن تصرف زيد فِعله، وأنه من جهته حدث

ووقع، وأن إثبات فِعْلٍ من فاعلَيْن ومقدورٍ من قادرَيْن مُحال، وأنّ الشيء لا يقدر عليه إلّا على وجه الحدوث. فمتى عَلِم ذلك، عَلِم بطلان قولهم في المخلوق. وقد يبطل مذهبهم بأشياء تجري مجرى الإلزامات، وبيان ما يؤدّي قولهم إليه من الفساد، وهدم الدِّين، والخروج من الإسلام، وإن كان في جملته ما يصلح الاعتماد عليه.

[أدلّة أنّ الأفعال ليست مخلوقة لله]

ونحن نذكر جملةً من ذلك، ونبيِّن موقعه من الكلام.

[الدّليل الأول][(١)]

الذي يدلّ على أن أفعالهم ليست بمخلوقة لله، أنه لو كان تعالى مُحدثها ومُوجدها، لصحّ أن يوجدها وإنْ لم يقدر العبد عليها؛ لأن ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرته، ولا يحصل على بعض الصفات بها، ولا القديم تعالى، يحتاج إليها ليحصل قادرًا على إيجادها. فإذا بَطُل ذلك، عُلِم أنه من فِعل العبد. يبيّن ذلك أنّ فعل زيد لا يحتاج إلى قدرة عمرو، ولمّا لم يحتج في وجوده إليها، ولا في بعض صفاته، ولا هي قدرة لزيد؛ فكذلك يجب فيما يخلقه تعالى، أن يصح أن يوجده على سائر صفاته مع فَقْد قدرة العبد.

وقد بينّا بُطلان ذلك، بأن دلَلْنا على أنّ وقوع تصرّفه بحسب قصده يدلّ على أنه قادرٌ عليه. وإنما قلنا: إنّ قدرة العبد ليست قدرةً له تعالى على إيجاد الفعل؛ لأنها لو كانت قدرة لوجب إذا انْتَفت بالعجز أن يكون العجز عجزًا له، وهذا يُوجب صحة كونه عاجزًا؛ ولأنه كان يجب أن يكون تعالى قادرًا لذاته على الفعل، وبهذه القدرة جميعًا؛ لأنه لا يجوز أن يقدر بها على ما يستحيل كونه مقدورًا له. وكلّما صحّ كونه مقدورًا له، يجب كونه قادرًا عليه لنفسه، وقد عَلِمْنا أنّ إثباته قادرًا على الشيء لنفسه، وبالقدرة في أنه يستحيل، بمنزلة كَوْن مقدورٍ واحد لقادرَيْن؛ لأنّ ما دلّ على استحالة ذلك يدلّ على أنه يستحيل وقوع المقدور من وجهين، كان القادرُ على إيجاده منهما واحدًا أو اثنين.

---

(١) ورد في الأصل: دليل.

[مقالة النظّام][(١)]

وبعد، فإنّ القديم، تعالى، لا يخلو من أن يفعل هذا الفعل، وإن لم توجد هذه القدرة لما هو عليه لنفسه، أو لا يصح منه ذلك إلّا بعد وجودها. فإنْ صحّ ذلك منه، فوجودها إذن كعدمها في أنه لم يؤثر في صحة إيجاد هذا الفعل؛ فيجب أن تكون هذه القدرة كالحركة وسائر الأجناس، في أنه لا يمكن أن يكون قادرًا بها. وإنْ كان لا يصح أن يفعل ويوجد إلّا بعد وجودها، كان ذلك ناقضًا لقولنا: إنه قادرٌ عليه لنفسه؛ لأن من حقِّ القادر على الشيء أن يصح منه إيجاده مع زوال الموانع، ولو جاز أن يقول: إنه تعالى قادرٌ على إيجاده، وإنْ كان لا يصح منه إيجاده، إلّا بعد وجود هذه القدرة؛ لجاز ما قاله إبراهيم النظّام، رحمه الله، من أن العبد قادرٌ لنفسه، وإنْ كان قد يتعذّر الفعل عليه في بعض الأحوال؛ ولأدّى ذلك إلى القول بكل جهالة في صفات النفس، وأن يصح فيها أجمع أن لا يتعلق بها الحكم الذي يختصّها إلّا عند حدوث معنًى وتجويز ذلك فيها، يقتضي تجويز مثله في العِلل وما يتعلّق بها من الأحكام، وأن يجوز وجودها على الوجه الذي تكون عليه علّة ولا يوجب الحكم إلّا بعد وجود غيرها. ولجاز أن يقال: إنه تعالى يجب ذلك فيه إلى كلّ أفعاله، حتى لا يصح أن يُوجِدَ شيئًا منها إلّا بعد وجود القدرة. وذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له من قدر القدر. ولجاز القول بحاجته في كونه عالمًا إلى معاني توجد وإن كان عالمًا لنفسه.

[إلزامات أبي هاشم للمُجبّرة]

[١ ـ] وألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، القول: بأنه مُحتاج إلى القدرة في اختراع هذا الفعل، كما أنّ العبد يحتاج إليها في اكتسابه، والحاجة من أمارات الحدث.

---

(١) النظام ... ـ ٢٣١ هـ: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه تعالى وإنْ كان لا يصح أن يخترعه إلّا بها، فليس بمُحتاج إليها؛ لأنه يستحيل حدوثها إلّا كذلك، كما لا تجب حاجته عندكم في إيجاد المسبّب إلى السبب، من حيث يستحيل وقوعه، إلّا كذلك، وكما لا تجب حاجة الواحد منّا في إيجاد الحركة إلى المحلّ، من حيث كان يستحيل وجوده، إلا على هذا الوجه.

قيل له: إنّ سبيل القديم تعالى في هذه القدرة، سبيلُ المكتسَب، فإذا كان المكتسِب يحتاج إليها في الاكتساب، من حيث لا يصح أن يكتسِب هذا الفعل إلّا بها؛ فكذلك حاجته، من حيث كان لا يصح أن يخترعها إلّا بها؛ فالإلزامُ، على هذا الوجه، وقع. ولا يمكن القول بأنّ الفعل لا يحتاج إلى قدرة فاعله، كما لا يمكن أن يقال: إنه لا يحتاج إلى فاعله ومُحدثه. فإذا صحّ حاجته إلى الأمرين، وثبت أنّ حكم القديم تعالى في اختراعه، مع هذه القدرة، حكم زيد عندهم في اكتسابه له، فقد صحّ هذا الإلزام.

وإنما يسوغ القول بأنّ الفاعل لا يحتاج في إيجاد المسبّب إلى غير السبب؛ لأن وقوعهما يصح من حيث كان قادرًا عليهما، وصار السبب، في أنّ المسبّب لا يوجد إلّا معه، بمنزلة محل الفعل؛ فرجعت الحاجة إلى نفس الفعل دون الفاعل؛ وكذلك القول في المحل. وفارق ما ذكرناه في حاجة القديم، تعالى، إلى القدرة في اختراع الفعل، على ما ألزمناهم.

[٢ ـ] وألزمهم رحمه الله القولَ بأنّ الإنسان يقدر بكلّ ما يقدر الله به، فيكون قادرُ الذات على ما الله، تعالى، قادرٌ عليه لذاته، كما كان قادرًا بالقدرة التي يقدر بها سبحانه، وهذا يوجب كون العبد قادرًا على اختراع الأجسام وسائر الأعراض، وأن يكون كالقديم، تعالى، في أنه يقدر على ما لا نهاية له. وهذا لأن القدرة مع كونها مختصّة بالعبد بحلولها في بعض، إذا صحّ مع ذلك كونها قدرةً له تعالى على اختراع الفعل؛ فكذلك وإن اختصّ القديم لذاته بما لا يصحّ في العبد؛ فغير مُنكر أن يكون العبد قادرًا بما له صار قادرًا تعالى، وهو نفسه.

[٣ ـ] وألزمهم أن يكون العبد قادرًا بها على الاختراع، كالقديم تعالى؛ لأن تعلّقها بالعبد آكد من تعلّقها بالله، تعالى. فإذا صحّ الاختراع بها، فيجب أن يصح ذلك من كل مَنْ هي قدرةً له. ويجب على هذا القول أن يصح من الله، جلّ وعزّ، بها الاكتساب، كما يصح من العبد. وإنما قلنا: إنّ الفعل لا يحتاج، في وجوده من جهة الله، تعالى، إلى قدرة العبد؛ لأنه لو احتاج إليها لا يحتاج كلّ ما جانَسه إليها؛ فكان لا يصحّ وجود الحركة من الله، سبحانه، في العاجز والجماد. ألا ترى أنّ العلم لمّا احتاج إلى الحياة، احتاج كلّ ما جانسه إليها؟ وإنما صحّ لنا القول بأنه قد يوجد من جنس إرادتنا ما لا يحتاج إلى محل؛ لأن تعلق تلك الإرادة بالقديم تعالى، لا يصح إلّا بأن يوجد كذلك، فصار حكمها لا يحصل إلا بأن يوجد كذلك، كما أنّ حكم إرادتنا لا يحصل إلا بأن يوجد في محلّ.

فأمّا الحركة التي تُوجب كون المحلّ متحرّكًا ولا تتعلّق إلّا به، فلو كان بعضها يحتاج إلى قدرة في المحلّ لاحتاج سائرها إليه، ولجرت القدرة للحركة مجرى المحل. على أنّ الحركة يصحّ وجودها من فِعْلنا، وإنْ لم توجد القدرة في محلّها؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل يصح على ما يستدلّ عليه، فكيف يقال: إنها تحتاج إلى القدرة من فعله تعالى؟ وإنما قلنا: إن الفعل لا يحصل على بعض صفاته بالقدرة، لو كان مخلوقًا لله، تعالى؛ لأن ما يوجب كونه حادثًا لله تعالى، يوجب كونه على سائر صفاته به تعالى، ولا علّة يذكرونها في ذلك إلّا وتُوجب أنّ سائر صفاته بالله تعالى، وذلك يبطل الحاجة إلى القدرة ليُحصل بها على بعض الصفات. فإنْ قالوا: يحصل بها كسبًا، فقد بينّا في الكسب ما فيه كفاية.

وبعد، فقد كان يصح أن يُوجدها تعالى، ولا تحدث القدرة، فلا يكون كسبًا؛ لأن وجود الفعل لا يتعلّق عندهم بكونه كسبًا، من حيث صحّ وجود كثير من الأفعال ليس بكسب.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنه يصح أن يوجده تعالى، وإن لم يقدر العبد عليه، ولا يكون كسبًا، بل يكون ضرورةً، ومتى أوجد فيه هذه القدرة، صار كسبًا له، وهذا هو الذي نقول به.

قيل لهم: إنّا قد بينّا أنه لا حقيقة للكسب، فتعلّقك بذلك لا يصح.

وبعد، فإنه يجب أن يكون كل حكم للفعل كان يحصل لو لم يجعله الله تعالى كسبًا له، أن يحصل له وإن جعله كسبًا له، مما يرجع إلى الله تعالى وإلى الفعل نفسه. وكان يجب أن يكون تعالى، وإنْ جعله كسبًا للعبد، ظالمًا به إن كان ظلمًا، ومستحقًّا للذمّ عليه، وأن يكون تعالى موصوفًا بالقدرة على الظلم والكذب والتفرّد بهما؛ وهذا خلاف قول أكثرهم. وكان يجب كون العبد مضطرًّا لذلك، كَهُوَ لو لم يكن كسبًا له. وكان يجب أن لا يقع ذلك من العبد بحسب قصده وإرادته، وكل ذلك يبيّن صحة ما ألزمناهم.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وعلى هذا الوجه، ألزمهم الشيوخ، رحمهم الله، القولَ: بأنه تعالى كان يجب أن يَخْلق أفعال العباد، وإنْ عَجِزُوا عنها، وكان يجب أن لا يخلّ عجزهم بوجودها؛ لأنه تعالى قادرٌ على إحداثها. ولا يمكن أن يقال: إن العجز ينفي خَلقه تعالى للحركة؛ لأنه كان يجب أن ينفي كلّ ما جانَسها، ولأنه لو نفاها والقدرةَ جميعًا، لكانتا ضدَّيْن أو مثلين. ولا يصح أن يقال: إن العجز يمنع القديم تعالى من إيجادها؛ لأنه مِنْ فِعْله، ولا يجوز أن يمنع نفسه؛ وكان يجب، لو كان ضدًّا للحركة، أن ينتفي وجودها، كسائر الأضداد. فأمّا إذا ارتكبوا نفي القدرة أصلًا، على ما يقوله جَهْم، فالذي يفسد به قولهم ما بينّاه من أنّ لتصرف العبد تعلّقًا به، وأنّ ذلك يقتضي كونه قادرًا عليه.

[الدليل الثاني][١]

لو كان القديم تعالى هو المُوجِد لتصرّف العباد، لم يكن لنا إلى إثبات العباد قادرين وإثبات قدرتهم، سبيلٌ؛ وفي هذا نقض القول: بأنّ للعباد أفعالًا؛ وذلك لأن القديم، سبحانه، إذا أوجده على سائر صفاته، لم يصح إثباته محتاجًا في بعض صفاته إلى العبد، وإنما يمكن إثبات العبد قادرًا متى أثبت الفعل به على بعض الوجوه.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز حاجته إلى المحل، وإنْ كان تعالى قد أوجده على سائر صفاته، فكذلك لا تبعد حاجته إلى قدرة العبد وإنْ كان بالله، تعالى، على سائر صفاته.

قيل له: إنّ طريق إثبات القدرة إثباتُ الفعل محتاجًا في بعض صفاته إليها، أو إلى القادر بها؛ وإذا لم يصح ذلك، على قولهم، لم يصح إثباتها أصلًا. وليس كذلك القول في إثبات المحل؛ لأنّا نبيِّنه بغير هذا الوجه، بل لا يصح أن يحصل للفعل صفة به، وإنما يحتاج إليه في وجوده وحوله فيه، وهذا فرقٌ بيِّن بينهما.

وبعد، فمتى قالوا: إنّ الفعل يحتاج إلى القدرة، وإنْ لم يحصل بها على شيءٍ من الصفات، فقد تركوا قولهم ورجع كلامهم في المعنى إلى أن الفعل يحتاج إلى وجود القدرة في المحل؛ كحاجة الإرادة إلى وجود الحياة في محلّها، وقد بيّنّا فساد ذلك.

[شُبهــة]

فإن قالوا: أليس يحصل الفعل كسبًا بها، فيصح لنا إثبات العبد قادرًا من هذا الوجه؟

فقد بيّنّا فساد قولهم في الكسب، وأنه لا جهة للفعل تُعقل يُحصل عليها بالعبد، فيقال: إنّه مكتسب. على أنّا لو سلَّمنا لهم أنّ الفعل قد يحصل على بعض الصفات بالعبد، لم يمكنهم إثباته قادرًا؛ لأنه إذا كان تعالى هو المُوجد للفعل والمُحدث له، وإيجاده يقتضي كونه على تلك الصفات، وجب كونه عليها، قدر غيرُه أم لم يَقْدر. وهذا يردّهم إلى القول بأنّ العبد ليس بقادرٍ أصلًا.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّ تلك الصّفات يحصل عليها الفعل متى كان العبد قادرًا، وإلا وجد الفعل ولم يحصل على تلك الصفات.

قيل لهم: لا طريق يقال لأجله يحصل على صفة ما بالعبد، إلّا ويوجب كونه حادثًا به. فمتى قلتم: إنه حادثٌ بالله، تعالى، لم يصح لكم القول بأنه يحصل على بعض الصفات بالعبد. وقد بينّا أنّ تعلّق حدوث الفعل بالعبد، أقوى من تعلّق سائر صفاته، وهذا يبيِّن فساد هذا القول.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، القول: بأن جهة الكسب يجب أن يحصل عليها بالله تعالى؛ لأن عندهم لا جهة للفعل إلّا وهو مُحدث منها. فإذا كانت الجهة المضافة إلى الإنسان الفعلُ محدثٌ منها؛ فيجب أن يكون تعالى كما أحدثه واخترعه، فقد جعله كسبًا، فمن أين أنّ العبد قادرٌ عليه؟

ومن هذا الوجه، ألزمناهم القول: بأن مقدورًا واحدًا من قادرَيْن على وجهٍ واحد؛ لأنه لا بدّ من أن يُضيفوه من حيث كان كسبًا إلى الله تعالى وإلى الناس جميعًا.

[الدليل الثالث][(١)]

لو كان تعالى هو المُوجِد لتصرّفِ زيد، لوجب أن يكون حكمُ غير محلّ حركاته حركاته من أبعاضه، حكمَ سائر الأجسام في أنه لا تعلّق للحركة به؛ لأن وجوده بالله، تعالى، وحلوله يرجع إلى المحل. وإن كان هناك قدرة، فهي موجودة في محلّها، وإن أوجبت الحركة حكمًا، فعلى جهة الإيجاب لا على جهة الاختيار؛ لأنه لا يصح عندهم وجود القدرة في محلّ الحركة. ويختار العبد أن لا تحصل الحركة كسبًا بها. وكلّ ذلك يوجب ألّا يكون لإضافة الفعل إلى العبد الذي هو الجملة وجهٌ، وإن أُضيف إلى محلّه. وهذا يُبطل كون العبد فاعلًا، ويُحيل القول بأنّ تصرّفه يجب أن يقع بحسب قصده.

وليس ذلك مما نقوله، في العلم والإرادة وسائر ما يخصّ الحيّ: إنها تُوجب الحكم للحيّ سبيلَ؛ لأنها توجب ذلك لجنسها، كما تُوجب الحركة

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

كونَ المحلّ متحرّكًا لجنسها. وليس لجملة العبد، على قولهم، صفة وحال تؤثّر في الفعل حتى يُضاف إليها. وهذا يبيّن صحة هذه الطريقة.

[الدليل الرابع][١]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لصحّ أن تقع محكمة مرتبة وعلى نهاية الاتّساق، وإن لم يكن عالمًا بكيفيّتها، حتى تقع الكتابة والصياغة من الجاهل بحسب وقوعها من العالم؛ بل كنّا لا نأمن في كل مَنْ يقع منه أنه جاهل؛ لأن تجويز ذلك فيها يمنع من الاستدلال بها على أنه عالم، فكان لا يمتنع أن تقع الكتابة من العالِم بالصياغة بأن يخلقها الله تعالى فيه، ويتعذّر عليه الصياغة، وكان لا يمتنع أن يكون كل مَن ازداد جهلًا بالفعل يكون الفعل المُحكم بأن يقع منه أقرب بأن يُوجِد تعالى فيه ذلك. وقد عُلِم أنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج تعالى إلى علم العبد، في إحداث الأفعال المُحكمة؛ لأنه المُوجِد لها، وهو عالمٌ بها لنفسه، فلا وجه لحاجته إلى علم العبد؛ ولأن عندهم أنّ الأفعال المُحكمة التي لا تتعلّق بالعبد قد أحدثها تعالى لكونه عالمًا بكيفيّتها وإن لم يحصل للعبد العِلْمَ بها.

ولا يمكن أن يقال: إنّ علمَ العبد علمُه تعالى؛ لأنه يوجب كونه جاهلًا بجهله، ويوجب ما قدَّمناه في القدرة من وجوه الفساد، وإنْ كان، لو ثبت ذلك، كان لا يمكن إثبات علم العبد من حيث صحّ منه تعالى إيجاد الفعل محكمًا، لكونه عالمًا، وإن لم يحصل علم العبد. ولا يمكن أن يقال: إنّ جهل العبد بكيفيّة الفعل، يُحيل إيجاده من جهة القديم تعالى؛ وذلك لأن مثل هذا الفعل المُحْكَم، قد يصح أن يفعله تعالى مع جهل العبد، فكذلك هو بعينه؛ ولأن الجهل لا ينافي تأليف الكتابة والصياغة، فكان يجب أن يصح وقوع الفعل المُحكم من الجاهل، ونَقْطُ حروف القرآن من الضّرير حتى يأتي به على الصواب، ولا يتمكّن البصير العالم من ذلك بأن لا يخلقه تعالى فيه.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[شُبهــة]

فإن قال: يجوز ذلك عندنا، وإنْ كانت العادة قد جرت الآن أن لا تحدث الأفعال المُحكمة إلّا في العلماء، ولولا العادة لجوَّزنا ذلك.

قيل له: إنّ ما ادَّعيته من العادة لا يصح إثباته مع هذا القول؛ لأنه يجب أن لا نَأْمن في كل مَنْ نظنّه عالمًا، من حيث وقعت منه الأفعال المُكمة، أنه غير عالم، وإذا لم نعلم ذلك، لم يصح أن ندّعي فيه عادةً؛ لأن إثبات العادات إنما يصح فيما عُلِم وقوعه من الأُمور، فيدّعي استمراره.

وبعد، فيجب أن يجوز أن تكون العادة في ذلك مختلفة بالأوقات والأماكن، وأن يكون أهل الصِّين وغيرها من البلاد يقع منهم الأفعال المُحكمة مع الجهل بكيفيّتها، ويستمرّ ذلك فيهم كاستمراره في العلماء منّا. وكذلك فيما مضى من الأزمان، يجب أن يجوز ذلك.

على أن علم العبد إذا لم يكن له تأثير في اتّساق الفعل؛ لأن الله تعالى يُحدثه كذلك، فيجب أن يجوز من زيد أن يفعل بيده من الفعل المُحكم لوجود العلم في قلب غيره، مثل ما يجوز منه ذلك إذا وُجد في قلبه؛ لأن كِلَا العِلْمين لا تأثير له في اتّساقه. وكان يجب أن يصح منه فعل الكلام بلسانه مرتّبًا لوجود عِلْم غيره على حسب ما يجوز منه لوجود علمه، فإن ارتكب القول بأن ذلك جائز، وأنّ العادة يصح أن تختلف فيه، لم يمكنه إثبات العبد قادرًا على الكسب أصلًا؛ لأن تعذّر الفعل المُحكم من الجاهل وممّن ليس بعالم، كتعذّر نفس الفعل من العاجز. فإن جاز وقوع المُحكم من الأفعال من الجاهل بخلاف ما نعقله في الشاهد، ليجوزنّ وقوع نفس الفعل ممّن ليس بقادر. وهذا يوجب عليهم ارتكاب مذهب جَهْم في أن لا قادر في العالم، وأنّ الأفعال كلّها ضروريّة، وقد ثبت فساد ذلك بما قدَّمناه، والقوم لا يرتكبونه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، على ذلك القول، بأنّ الجاهل يحسن أمره بالأفعال المُحكمة؛ لأنه يحتاج في إيجادها كذلك إلى شيءٍ سوى القدرة.

ومن قولهم: إنّ تكليف زيد الفعلَ الذي لا يحتاج فيه إلّا إلى القدرة يَحْسُن ويصحّ. وبيَّنوا أن تكليف الأعمى نَقْطَ المصاحف أعظمُ في القبح من تكليف العاجز الفعلَ، وتكليف الجماد. وهذا مما نستقصيه في باب القدرة.

[الدليل الخامس](١)

لو كانت أفعال العباد مخلوقةً لله سبحانه، لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة؛ لأنه تعالى لا يحتاج في خلقِ الصعودِ في زيد إلى السلّم، والطيرانِ في الطير إلى الجناح، والكتابةِ في الورق إلى القلم واليد؛ فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، في أنه لا يحتاج إليها ألبتّة. وكان يجب أن لا يخلّ فَقْدها بتعذّر ما هي آلة فيه، حتى يكون الزَّمِنُ بمنزلة الصحيح في الأفعال، والضّرير كالبصير فيها؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العادة، في بعض البلاد وبعض الأوقات، أنّ المفقود الآلة يصح منه ما يتعذّر على كامل الآلة، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلة، على ما قدَّمنا القول فيه. وإن ارتكب هذا القول، لزمه القول: بأن فعل العبد يقع بلا قدرة، ويحقّ لجَهْم فيما يقوله، وإنْ كان جَهْم لا يرتكب أيضًا في الآلات ذلك، وإن نَفَى القدرة وكونَ الإنسان قادرًا. وكان يجب أن يَحْسُن منّا الأمر بالفعل من غير آلة، حتى يكون أمرُنا بالصعود من غير سلّم كأمرنا إيّاه بالسلّم؛ لأن صحة وجود ذلك مع وجود السلم وفَقْده موقوفٌ على اختياره تعالى، ولا مدخل للآلة. وكان يجب أن يحسُن منه تعالى أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف، ويعذّبه إذا لم يفعل ذلك؛ لأنه لم يُؤْتَ في فَقْده إلّا من جهة عدم القدرة فقط، على ما يقولونه في تكليف الكافر الإيمان.

[الدليل السادس](١)

ولو كان أفعال العباد مخلوقةً لله تعالى، لوجب أن يصح وقوعها في الممنوع؛ كصحة وقوعها في المخلّى، وكان يجب أن لا يكون للمنع بالقيد وغيره وجُهُ عند العقلاء، وفساد ذلك يُبْطل قولهم.

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: قد ثبت أنه تعالى قادرٌ على فعل المشي في المقيد مع القيد؛ كما أنه قادرٌ على ذلك مع عدمه، فكان يجب إن كانت الأفعال مخلوقةً لله تعالى، أن لا يكون لفزع العقلاء إلى التقييد معنًى، ولكان القيد بالحديد وبغيره مما لا يمتنع بتساوي، ويُعلم باضّطرار فساد ذلك.

وكذلك القول في المنع لعدم الآلات؛ لأنه كان يجب أن لا يكون لمنعنا زيدًا من الصعود بإعدام السلّم، ومن الكتابة بإعدام الآلات، معنًى؛ لأن مَنْ يخلق ذلك الفعل، يصح أن يخلقه مع عدم هذه الأُمور، كصحته مع وجودها. وكان يجب أن يكون منعنا زيدًا بإعدام السلّم عن الصعود، كمعنا الطائر بذلك عن الصعود. وكان يجب أن يَحْسُن منّا الأمر بكلّ فعلٍ لا يقع إلّا بآلة، مع فَقْد الآلة، وأن يَحْسُن من الله تعالى الأمر بذلك.

ولا يمكن أن يدّعي في ذلك استمرار عادة، لما بينّاه من قبل في العلم. وكان يجب أن لا يكون الخرسُ مانعًا من الكلام؛ لأنه تعالى قادرٌ على خلق الكلام في لسانه على حسب ما يخلقه في لسان الناطق.

[الدليل السابع][١]

لو كانت أفعال العباد حادثةً بالله تعالى، لم تجب على طريقةٍ واحدةٍ أن تحدث بحسب قدرهم؛ لأنه كان لا يمتنع أن يفعل تعالى في الأقدر القليلَ من الفعل، وفي الضعيف الأكثرَ منه؛ كما لا يمتنع ذلك في جسمين غير قادرَيْن؛ لأنا قد بينّا أن القدرة لا تؤثّر فيما يصح منه تعالى أن يخلقه، فإنّ عَدَمَها كوجودها. وأن يجب أن لا يمكن الاستدلال بمنع زيد عمرًا، على أنه أقْدَر منه؛ لأنه تعالى هو الذي أوجد فيه ما اختاره. ولم يوجد في الضعيف ما أراده. كان يجب أن يجوز، في بعض البلاد وبعض الأوقات، أنّ الممنوع هو الأقدر وأنّ المانع هو الأضعف، وتكون العادة فيهم، بخلاف العادة فينا. وكان يجب

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

أن لا يؤثّر منعنا الضعيف عن حركاته في وجود حركاته؛ لأنه تعالى هو المُوجِد لها، فإن أرادها وُجدت لا محالة؛ ولم يؤثّر منعنا في وجودها، وإنْ لم يُرِدها لم توجد، منعناه منها أمْ لم نمنعه.

[الدليل الثامن][(١)]

لو كانت أفعالهم حادثة من جهة الله تعالى، لوجب أن لا يحلّ بوجودها عدم الأسباب التي تُوجد عندها؛ فكان يجب أن يكون حصول العلم، مع النظر وعدمه، بمنزلة؛ وحصول الآلام، مع وجود الضرب وعدمه، بمنزلة. وكان يجب أن يصح من العقلاء إرادةَ ذلك مِنَ الغير مع عدم السبب، كما لا تصح منهم إرادته مع وجوده. ولا يمكن ادّعاء عادة مستمرّة في ذلك، لما قدَّمناه من قبل. ولا يمكن ارتكاب ذلك؛ لأنه يؤدّي إلى أن يصحّ من العبد الكلام ابتداءً على حدٍّ ما يصح وجوده منه بتحريك اللّسان واعتماده في نواحي فيه. ولا فرق بين مَنْ أجاز منّا فعل الكلام على هذا الوجه، وبين مَنْ أجاز فعله مع فَقْد اللّسان أصلًا، وأجاز منه الاكتساب مع فَقْد القدرة. وكان يجب أن لا يدلّ وقوع الكلام من زيد على حركات لسانه، ولا على وجود لسانه، ولا على وجود القدرة.

وقد بينّا أنه لا يمكنهم القول بأنه تعالى يحتاج إلى هذه الأسباب من حيث دلّ الدليل على أنه يصح أن يحدث ما يقع منّا عند الأسباب بلا سبب، بل بأن يبتدئه ابتداءً؛ فلا وجه لإعادة ذلك. وكان يجب أن يحدث الكلام بحسب اعتماد لسانه وحركاته؛ لأنه على هذا القول لا تعلّق له بهما، فيجب أن لا يمتنع أن يحدث الكثيرُ منه مع قلّتهما، والقليلُ منه مع شدّتهما. وكذلك كان يجب في سائر الأفعال، فكان لا يمتنع، مع الضّرب الشديد، أن يقلّ الألم تارة ويكثر أخرى؛ وكذلك مع الضرب الخفيف. ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك، وبين مَنْ أجاز تفاوت الأفعال، وإنْ كان قدر القدر قدرًا واحدًا. فإذا بَطُل ذلك، بَطُل ما يتعلّقون به. وعلى هذا الوجه ألزمناهم القول: بأنه كان يجب في الفعل الواحد أن يكون محتاجًا إلى السبب من حيث اكتسبه العبد، ومُستغنيًا من حيث

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يخترعه القديم تعالى، وهذا يوجب كونه معدومًا إن لم يوجد السبب، وموجودًا إذا وُجِد تعالى.

[الدليل التاسع](١)

لو كانت أفعالهم مخلوقةً لله تعالى، لم يمتنع أن يحصل سبب الإلجاء إلى الفعل، فلا يقع منه بأن لا يختار تعالى إحداثه، فكان يجب أن يجوز، مع معرفة الإنسان بما عليه من الضّرر بالوقوف عند النار والسبع، أن يقف عندهما، وأن يكون سبيلُه والحال هذه، سبيلَه إذا لم يكن نارٌ ولا سبعٌ، أو سبيل الجاهل بحالهما. وكان لا يمتنع إنْ كان ذلك بالعادة، أن تكون عادات الناس في ذلك مختلفةٌ بالأزمان والأماكن. وكان يجب، لو شاهد العبدُ الجنةَ وعرف نعيمها، والنارَ وعرف عُقابها، أن يجوز أن يختار دخولُ النار على دخول الجنّة مرّة، ودخولُ الجنّة على دخول النار. وكان يجب أن يصحّ من الواحد منّا أن يقتل نفسه، مع علمه بما عليه من الضّرر.

وهذا واضح البطلان، ولا يرجع ذلك علينا؛ لأنا وإن قلنا: إنّ العبد قادرٌ على ذلك، وعلى ضدِّه، فمن حيث كان مختارًا لإيجاده، لم يمتنع أن لا يجوز أن يختار خلافه لقوّة الدواعي، على ما قدَّمناه من قبل.

[الدليل العاشر](١)

لو كانت أفعالهم حادثة من جهته تعالى، لوجب متى عَلِم الواحد منا قُبْحَ الكذب والظلم، وعَلِم أنه مُستغنٍ عنهما من حيث يصل بالعدل والصدق إلى ما يصل بهما إليه من المنافع أو دفع المضارّ، أن يجوز أن يقع منه، كما يجوز وقوع الصدق منه؛ لأن القديم تعالى هو الخالق لذلك فيه، فلا مُعتبر باعتقاده وعلمه. وكان يجب أن لا يمتنع أن تختلف أحوال العقلاء في ذلك، كما تختلف أحوالهم في سائر ما يختارونه. وقد عَلِمْنا فساد ذلك، لما دلَّلْنا عليه في أوّل باب العدل، فيجب القضاء بفساد ما يؤدّي إلى صحته.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن لا يكون للدّواعي تأثيرٌ في فعل العبد؛ لأنه تعالى هو المُحدث لذلك، فوجود دواعيه كعدمها. وكان يجب أن يكون العالِم كالساهي فيما يقع منه من الأفعال، وفي عِلْمنا بتأثير الدَّواعي في الأفعال، دلالةٌ على فساد ما ذهبوا إليه.

[الدليل الحادي عشر][١]

لو كان تعالى هو المُحدث لفعل العبد، لوجب أن يصح منه أمره ونهيه؛ لأن الآمر يصحّ منه أن يأمر غيره بفعله وينهاه عن فعله؛ وذلك معقولٌ في الشاهد. ولا يمكن أن يقال: إنه، وإنْ كان فعله تعالى، فمن حيث كان للعبد فيه صنع، وهو كونه مكتسبًا له، حَسُن أمره به ونهيهُ عنه؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنه لا وجه للكسب يفعل عليه، وبيّنَّا أنه لو كان له وجه معقول لم يرجع إلى الجملة التي تُؤمر وتُنْهى.

وبعد، فلو صحّ أنه مكتسبه، وأنه يتعلق به من حيث كان كسبًا على وجهٍ معقول، لكان الكلام متّجهًا؛ وذلك لأنه لا يصح أن يكتسب إلّا بأن يوجده تعالى، ولولا إيجاده وإحداثه لما صحّ أن يكتسبه، فقد صار كونه مكتسبًا، متعلّقًا باختيار القديم تعالى، فكما لا يصح أن نأمر زيدًا بفعلٍ لا سبيل له إلى أن يُوجده إلا باختيار عمرو، فكذلك يجب أن يَقْبُح هذا الأمر. ولا فرق بين أن يكون فعل زيد غير مقدورٍ له، أو يتعلّق وقوعه بأمرٍ لا سبيل له إليه في أنّ في الوجهين جميعًا يجب قُبْح أمره به. ويجب أن يَقْبُح أمره بالفعل من وجهٍ آخر؛ وذلك لأنه متى وُجِد الفعلُ وُجِد على وجهٍ لا سبيل له إلى أن ينفكّ منه، ولم يكن له إلى ذلك سبيل من قبل، فكان يجب أن يكون أمره بذلك بمنزلة أمر المرميّ من شاهق بالنزول، على حسب ما ألزمناه الثنوية.

[الدليل الثاني عشر][١]

لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم، لوجب أن لا يستحقّوا الذمّ على قبيحه، والمدح على حَسَنه؛ لأن استحقاق الذمّ والمدح على فعل الغير لا

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يصحّ، ولا فرق بين مَن اعتقد حُسن ذلك، وبين مَن اعتقد ذمّ الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال.

ونحن، وإن قلنا: إنّ العبد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، فلأن ذلك الواجب يمكنه إيجاده، ولا عُذر له في أن لا يفعله، فصار من قبل نفسه في أن لم يفعله، كما أنه من قبل نفسه أتى في إيجاد القبيح الذي يمكنه التحرّز منه.

وليس كذلك ما قالوه، لأنهم أثبتوه مستحقًّا للذمّ والمدح على فعل غيره، وعلى ما لا سبيل له إلى إيجاده، وعلى ما إذا لم يوجد لم يُؤْتَ في أن لم يوجد إلّا من قِبَل غيره، وعلى ما إذا وُجِد لم يحصل موجودًا به، بل يكون كالمطبوع عليه، وكان لا يمكنه اختيار خلافه عليه. وهذا أعظم في القبح من ذمّ الجماد.

ومتى قالوا: إنه يَحْسُن ذمّه أو مدحه، من حيث يكتسب الفعل، فما قدَّمناه جوابٌ عنه. وكذلك إنْ قالوا: إنه يحسُن ذمّه أو مدحه سمعًا، فقد بيّنا من قبل بطلان ذلك. وإن هم ارتكبوا القول: بأن العبد لا يحسُن ذمّه ومدحه على شيءٍ من الأفعال، وإنْ كان متصرّفًا فيها، فقد دفعوا ما يعلم باضّطرار على الجملة. وقد بيّنا فساد ذلك من قبل، وبيّنا أن التكليف بذلك يتعلّق. ولولا حصول العلم بذلك، لم يصح ورود الخاطر. ولولا أنّا نعلم ذلك، لم يمكنا أن نُثبته تعالى حكيمًا، وأن ننزّهه عما يجب تنزيهه عنه.

[الدليل الثالث عشر][(١)]

لو كان تعالى هو المُخترع لأفعال العباد، لوجب أن لا يستحقّ أحدُ من أحدٍ في الشاهد الشكرَ على ما يأتيه من الإحسان؛ لأن ذلك حادثٌ من قِبَل الله تعالى، فكان يجب، في أنه لا يستحقّ عليه الشكر، أن يكون بمنزلة ما ينفرد تعالى به من الإنعام والأفضال، وإذا لم يستحقّ العبد بذلك شكرًا وتعظيمًا، فيجب أن لا يستحقّ ذلك بما يقع بحسب قصده.

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

ومتى قالوا: إنه يستحقّ الشكر والتعظيم؛ لأنه الذي اكتسب الفعل، فالجواب عن ذلك قد تقدَّم. على أن هذا يلزمهم من جهةٍ أخرى، وذلك أن الإحسان لا يكون إلّا متولّدًا. وعندهم أنّ ما هذا حاله، فالقديم سبحانه ينفرد به، فكيف يستحقّ العبد عليه الشكر؟

فإن قالوا: إذا جاز أن يستحقّ تعالى الشكر على ما يختاره من الإيمان، وإنْ كان فعلنا لما وقع عند أفعاله، ويستحقّ الواحد منّا، على عطيّة غلامه بأمره، الشكرَ، وإنْ كان فعلُ غلامه لما وقع عنده؛ ويستحقّ الواحد منّا الذمَّ على موت الطفل إذا وضعناه تحت البرد، وإنْ كان ما نزل به من الموت فعلُ الله؛ ويستحقّ الواحد منّا العوضَ على من ألجأه إلى الإضرار بنفسه، وإنْ كان ذلك الإضرار من فعله لما وقع عند فعل غيره؛ فجوّزوا أيضًا القول: بأنّ العبد يستحقّ الشكر على اكتسابه للإحسان، وإنْ كان لا يصح أن يكتسبه إلّا بأن يخلقه تعالى.

قيل له: إنما نجعل ما نختاره من الإيمان كأنه فعلٌ لله تعالى، من حيث وصلنا إليه بمعونته وألطافه. فقلنا: إنه يستحقّ الشكر عليه، من حيث حصل في حكم المُوجب عن فعله؛ ولولا أنه تعالى ممن يصح أن يفعل، ويستحقّ الشكر بفعله، لما صحّ أن نقول، فيما وقع عند فِعْله، أنه كأنه فَعَله في استحقاق الشكر عليه. وعلى قولهم: لا فعل للعبد ألبتّة؛ فكيف يقال: إنه يستحقّ الشكر على بعض الوجوه، وإنما قلنا إنه يستحقّ الشكر على عطيّة غلامه بأمره، لما وقع عند فعله، فصار كأنه فعله، وذلك لا يتمّ إلّا بعد إثباته فاعلًا ومُحدثًا في الحقيقة؟

[اختلاف شيوخ القاضي في المسألة]

وقد اختلف شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك؛ فمنهم مَن يقول: إنه يستحقّ الشكر على أمره للغلام إذا وقعت العطيّة عنده، ويتعاظم ذلك بحسب وصول ما وصل إلى المُعطَى. ومنهم مَنْ يقول: إنه يستحقّ الشكر على عطيّة الغلام في الحقيقة، لمّا لم يحصل التمليك إلّا من حيث رَضِيَ الآمرُ وأَمَرَ به، فصار كأنه المُملِّك، وشيخي شرح ذلك من بعد.

ولسنا نقول: إنّ واضع الطفل تحت البرد يستحقّ الذمّ على موته؛ لأن ذلك من فِعل الغير، وإنما يستحق ذلك على تعريضه للموت وعلى ما فعله من الإضرار به، وإنْ كان قد يجوز أن يتعاظم ما يستحقّه من الذمّ إذا صادف تعريضه وقوع الموت؛ ولأن مثل ذلك، قد يعظم به القبيح، عندنا، على ما نبيِّنه من بعده.

[العَـوَض]

فأمّا العوَض[١]، فإنه قد يستحقّ بفعل الغير، وقد يستحقّ على الغير، بما يجري مجرى فعله، إذا لجأ إليه ويصير كأنه فعله. وسنبيِّن ذلك في كتاب العَوَض.

وإنما صحّ ذلك، لمّا عَلِم أنه يصح أن يُفعل، فصحّ أن يجري ما يقع عند فعله على جهة الإلجاء، مجرى نفس فعله. وذلك لا يصح لهم؛ لأنهم يقولون: إن الفعل من جهته تعالى حدث ووُجِد على سائر صفاته، فكيف يصح مع ذلك أن يستحقّ عليه الشكر والتعظيم؟ وقد بينّا أنّ كون كسبًا، لو كان وجهًا معقولًا، كان لا يصح أن ينفصل من كونه حادثًا، بل يجب كونه كذلك، متى أحدثه الله تعالى مع القدرة؛ ولا يصح كونه كذلك، إذا لم يُحدثه مع القدرة، فليس للعبد إذن سبيلٌ إلى اكتساب ذلك، بل هو كالمطبوع عليه، وكل ذلك يبيّن صحة ما ألزمناهم.

[الدليل الرابع عشر][٢]

لو كان تعالى هو المُخترع لفعل العبد، لوجب أن يستحقّ الذمّ على القبح ممّن فعله؛ لأن المُحدث له دون البعد، فما يستحقّ عليه مِنَ الذمّ، يجب أن يرجع إليه تعالى عن ذلك؛ كما لو انفرد بفعل الظلم والقبيح، لوجب كونه مستحقًّا للذمّ. وليس لهم أن يُحيلوا كونه مستحقًّا للذمّ على القبيح؛ وذلك لأن ما استحقّ الواحد منّا الذمّ على القبيح إذا علمه، هو لأنه فَعَله وهو عالِمٌ

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٦ من هذا الجزء.

(٢) ورد في الأصل: وجه آخر.

بقبحه؛ والقديم تعالى، فهذا حاله عندهم في اختراع القبيح، فيجب كونه مستحقًّا للذمّ.

فإن قالوا: كون الفعل قبيحًا منه، محالٌ؛ لأنه إنما يَقْبُح منّا لحالٍ يرجع إلينا، وهو قد ثبت أنه مالك أمر، فيجب أن لا يَقْبُح منه الفعل.

فقد استقصينا الكلام في إفساد ذلك، في أوّل باب العدل، فلا وجه لإعادته، وبينّا أنه لا فرق بين مَنْ قال: إنّ الفعل لا يصح منه تعالى، وبين مَنْ قال: إنه لا يَحْسُن منه الفعل؛ لأنه ليس بمأمور، ولا ممّن تُحَدّ له الحدود، فلا يتجاوزها. وبينّا أنّ ذلك يؤدّي إلى خلوِّ فعله من كونه حسنًا وقبيحًا، وأنّ ذلك يستحيل في فعل العالم.

فإن قالوا: إنّ الفعل إنما يقبح من حيث كان كسبًا، فأمّا على غير هذا الوجه، فلا يصح ألبتّة؛ فلا يجب كونه تعالى مستحقًّا للذمّ.

وهذا باطل؛ لأنّا قد بينّا أن الظلم إنما يقبح من حيث كان ظلمًا، وليس لكونه ظلمًا اختصاصٌ بكونه كسبًا؛ بل بأن يختصّ بكونه خلقًا أوْلى، وذلك يُسقط قولهم.

وبعد، فإنّ فاعل القبيح من حقِّه، إذا كان عالِمًا بقبحه، أن يستحقّ الذمّ، فَعَله على الوجه الذي يَقْبُح أو لم يفعله كذلك. ولهذا يستحقّ الواحد منّا الذمّ على الجهل، وإن لم يُجِز أن يقع إلّا قبيحًا. فيجب، وإن كان يصح من حيث كان كسبًا، أن لا يخرج تعالى من أن يستحقّ الذمّ إن كان هو الخالق له.

وبعد، فإنّ من قولهم: إنّ الفعل صار كسبًا له بالله تعالى؛ لأنه أوجده مع القدرةِ عليه، ولو لم توجد القدرةُ عليه معه لم يكن كسبًا، فقد صار كسبًا به تعالى، وإنْ كان يقبح من حيث كان كسبًا؛ فيجب أن يكون قبيحًا به تعالى، من حيث كان قُبْحه تابعًا لصفة حصل عليها الفعل به تعالى. وهذا يوجب أنه المختصّ باستحقاق الذمّ دون العبد بالضدّ، مما ألزمناه.

على أنه لو كان كسبًا بالعبد فقط، لصحّ ما ألزمناهم من حيث كان كونه كسبًا يتبع كونه حادثًا، ويستحيل أن يكون كذلك إلّا وهو حادث، فكان يجب

أن يكون مُحدثه مستحقًّا للذمّ عليه من حيث أحدثه، ويتبع كونه حادثًا، كونه كسبًا.

[الدليل الخامس عشر][(١)]

في لزوم هذه الطريقة لهم، وهو أنّ عندهم أنّ الفعل قبيح بالله سبحانه. ولولا أنه جعله كذلك، وفَصَل بينه وبين الحَسَن، لم يكن قبيحًا، ولا يتعلّق عندهم بالعبد من حيث كان قبيحًا ألبتّة، فإذا صحّ ذلك مما يتبع كونه قبيحًا من الذمّ يجب أن يستحقّه مَنْ جعله قبيحًا، وهو القديم.

كما أنّ كلّ حكم يتعلق بكون الفعل مخترعًا مخلوقًا، فإليه تعالى يرجع دون العبد. وهذا يُوجب اختصاص القديم سبحانه باستحقاق الذمّ على القبيح دون العباد، والعلم بفساد ذلك ضروريّ، على ما سبق القول فيه.

فإن قالوا: إنما يقبح الفعل ممّن ليس له فعل، وذلك يستحيل في القديم تعالى.

فقد بينّا أن حكمَه تعالى في أنه ليس له أن يفعل القبيح حكمُ الواحد منّا، وبينّا من قبلُ أنّ ذلك تعلّق بعبارة لا طائل تحتها، وبينّا أن الذي يقتضي أنه ليس له فعله قبحَه، وقبحُه يتبع كونه كذبًا وظلمًا، فإذا كان تعالى يفعل ذلك عندهم، فيجب كونه قبيحًا منه، وأنه ليس له فعله. وأبطلنا قول مَنْ قال: إن قُبْح الفعل يتبع كون الفاعل منهيًّا مملوكًا. ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى لا يستحقّ الذمّ على القبيح؛ لأن ما يستحقّه من المدح على المُحسنات يوفّى عليه، على ما نقوله في المُكْثِر من الإحسان والمُقْلِل من الإساءة؛ وذلك لأنه تعالى إن كان يخترع أفعال العباد، فما يقع من القبيح فيما يختصّ العبد يزيد على ما فعله به من الإحسان؛ لأن خلقه الكفر فيه، المؤدّي إلى العقاب الدائم يزيد في الإضرار على أنواع إرادته إليه، ولا يتعلّق ما يفعله بزيد بما يفعله بغيره؛ لأن النفع الواصل إلى المؤمن لا يؤثّر فيما خلقه من الكفر في الكافر. وكذلك القول في الشاهد؛ لأن كثرة الإحسان إنما تؤثّر في ستر الإساءة، إذا

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

كان المنفوع هو المضرور. فأمّا إذا تغايرا، لم يتعلّق أحدهما بالآخر، وسقط بذلك التعلّق بوقوع القبح منّا إذا كان صغيرًا؛ لأنا إنما نُزيل الذمّ عنه فيه لعِظَم طاعاته؛ وذلك لا يتأتّى في فعله تعالى، على ما بينّاه.

[الدليل السادس عشر][1]

لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد؛ لوجب، إذا خلق الكفر في الكافر، أن لا يكون له عليه نعمة؛ لأن ما يختصّ به من الضرر يزيد على سائر إحسانه إليه؛ ولأنه عندهم خَلَقَهُ للنار، على ما يتأوّلون عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٧٩]، فيجب أن لا يكون منعمًا على أحدٍ من الكفار.

ولا يصحّ أن يقولوا: إنه مُنْعم عليهم بنِعَمِ الدنيا من الحياة والشهوة والآلات؛ وذلك لأنّ جميع ذلك إنما خلقه، على قولهم، ليستدرجه إلى ما خَلَقه له من الكفر، فيجب أن يكون غير مُعتدٍّ به، بل يجب أن يكون ضررًا إذا جُعِل طريقًا للضّرر، وأن يكون بمنزلة إطعام أحدنا غيره خبيصًا مسمومًا يؤدّي إلى الهلاك؛ ولأن ذلك لو كان نِعْمة، لو انفرد لوجب أن لا يكون نعمة إذا خلق الكفر فيه من حيث يُوفّى عقاب الكفر على ما يحصل فيه من النّفع، فصح بذلك أنه لا نِعمة على قولهم لله تعالى على الكافر.

وهذا بخلاف نصّ الكتاب؛ لأنه تعالى قد بيَّن في غير آية نِعَمه عليهم، وعدّد ذلك، وجعله مؤكّدًا للتوبيخ؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨]، وهو خلاف دين المسلمين؛ لأنهم مُجْمِعون على أن كلّ مكلَّف، لله عليه النِّعَمُ العظيمةُ، وأن نِعَمَه عليه أزْيَد من نِعَمِهِ على الحيِّ الذي لم يُكلِّفه.

[الدليل السابع عشر][1]

تلزمهم هذه الطريقة، وذلك أنه يجب أن لا يلزمهم أن يشكروه تعالى؛ لأن الشكر هو الاعتراف بنِعْمَة المُنْعم على وجه التعظيم له. فإذا لم يكن له

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

تعالى عليهم نِعْمة من حيث خلق الكفر فيهم، فكيف يُلزمهم شكره؟ وقد بيّنا أنّ خلقه لهم أحياءً، وتمكينه إيَّاهم، لا تُعْتدّ به نِعَمُه، مع خلقه الكفر فيهم. فلا يصح لهم القول: بأنه يستحقّ عليهم الشكر، لخلقه ذلك، وإن خلق فيهم الكفر.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنه أتى في الكفر من قِبَل نفسه، فلا يكون تعالى مُضرًّا به بأنّ خلقه فيه لأُمورٍ منها ما بيّناه من أنّ كونه كسبًا لا يُعقل؛ ولو عُقِل، لم يرجع إلى الجملة، ولا أخرج الفعل من أن يكون غير متعلّق بالعبد. ومنها أن وجه كون الكفر ضررًا يرجع إليه تعالى؛ لأنه جعله كذلك وأحدثه عليه، على ما يذهبون إليه في هذا الباب، فيجب أن يكون، من قِبَله تعالى، أتى في هذا الضّرر الذي خرج به من أن يكون مُنْعِمًا عليه. ومنها أنّ الضرر في ذلك هو ما سيفعله به من العقاب الدّائم، وذلك ممّا ينفرد به، فكيف يقال: إنّ العبد من قِبَل نفسه أتى في ذلك؟

وليس لهم أن يقولوا: إنه يستحقّ الشكر على العبد؛ لأنه إلـٰه، أو لأنه خالقٌ فقط. ولا يؤثّر خلقُه الكفرَ فيه في استحقاقه، كما لا يُخرجه من كونه إلـٰهًا خالقًا؛ وذلك لأن الشكر في الشاهد لا يستحقّه بأن يفعل ما لا تعلّق له بالمستحقّ ذلك عليه، وإنما يستحقّه إذا أنْعَمْنا عليه، فيجب أن يكون الغائب كالشاهد في هذا الباب. ولذلك يتعاظم الشكر، بحسب تعاظم النِّعم لولا أنّ الأمر على ما قلناه لوجب أن يستحقّ تعالى الشكر على الجماد؛ لأن كونه إلـٰهًا ليس يختصّ الحقّ دون الجماد، إلّا أن نرجع إلى ما قلناه. ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه، لوجب كونه مستحقًّا للشكر فيما لم يزل من حيث كان إلـٰهًا لم يزل.

وبعد، فإن كان كونه إلـٰهًا يتبعه استحقاق الشكر، فيجب أن لا يكون إلـٰهًا للكفار عندهم من حيث لا يستحقّ الشكر منهم.

[الدليل الثامن عشر][(١)]

يلزمهم في هذه الطريقة، وهو أنه كان يجب أن لا يستحقّ من الكفار العبادة؛ لأنها إنما تستحقّ بالنِّعم العظيمة المستقلّة بنفسها المُستيقنة في كونها

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

نعمة من نِعَم الغير. فإذا صحّ، بما قدَّمناه، أنه لا نعمة له على الكافر أصلًا، فبأنْ لا تكون عليه النعمة التي صفتها ما ذكرناه أوْلى وأجْدَر. وفي هذا إسقاط لزوم عبادة الله على الكفار، وفي هذا من الخروج من الدِّين ما فيه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ العبادة يستحقّها لأنه إلـه، ولهذا لا يستحقّها مَنْ ليس بإلـه.

وذلك أنه إنما يختصّ الإلـه باستحقاقها، لا لأنه إلـه، لكن لاختصاصه بالقدرة على النِّعم التي سبيلها ما وصفنا. ولولا ذلك، لكان حاله كحال غيره في ذلك، كما أنّ حاله وحال غيره في استحقاق الشكر لا تختلف، ولو صح من غيره أنّ مخترع الحياة وسائرَ ما تتكامل به النِّعم على المكلّف، لا تستحقّ العبادة. ولذلك قلنا: إنّ مَنِ اعتقد ذلك يكفر؛ لأنه لا بدّ من أن يثبت مستحقًّا للعبادة غير الله، وهذا يوجب أن لا يلزم الكفّار الإيمان والطاعات، وفي هذا إسقاط التكليف عنهم، على ما فيه من الخروج من الدِّين.

[الدليل التاسع عشر](١)

ومن وجهٍ آخر، تلزمهم هذه الطريقة، وهو أنه يجب أن يستحقّ من الكفار الذمَّ لو كان خلق الكفر فيهم؛ لأن من حقِّ الإساءة أن يستحقّ بها الذمَّ، كما يستحقّ بالإحسان الشكر. ولذلك يلزم المُسيء في الشاهد، الاعتذارَ إلى المُساء إليه ليُزيل به عن نفسه الذمّ، وإلّا كان عابثًا. فإذا صحّ ذلك، وكان ما فعله تعالى من الضّرر بالكافر، من حيث خلق الكفر فيه على مذهبهم، يزيد على كل إساءة؛ لأنه يؤدّي إلى عقابٍ لا نهاية له، فيجب أن يستحقّ به من الذمّ بحسبه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وعلى هذا الوجه، قال شيوخنا، رحمهم الله: يلزمهم أن يقولوا: إن ما يستحقّه تعالى من الذمّ أعظم مما يستحقّه إبليس؛ لأنه إنما يدعو ويُوسوس

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

فقط، وهو تعالى، فقد خلق فيه نفس الكفر، والدَّاعي إلى الضّرر، وإنّ وَقْع الضّرر عنده، أخفّ حالًا من فاعله؛ فيجب أن يتضاعف ما يستحقّه تعالى من الذمّ.

وبيَّنوا ذلك بأنه تعالى عندهم أعظم نِعمهُ على المؤمن، ويستحقّ من الشكر أكثر مما يستحقّه الذي من حيث فعل مِنع المنافع ما دعا النبيّ، عليه السلام، إليه؛ فيجب أن يكون شكره أعظم، وكذلك يجب أن يكون ما يستحقّه من الذمّ من جهته الكافر، أعظم. وفي هذا ما لإخفائه من الخروج من الدِّين.

[الدليل العشرون][1]

لو كان تعالى هو المُخترع لفعل العبد، لم يخلُ ما يقبح من العبد أن يَقْبُح من الله تعالى أو يَحْسُن منه؛ لأنه لا يصح أن يقال، مع عِلْمه به، أنه لا يحسُن منه ولا يقبُح؛ لأن ذلك يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في فِعْل العالِم منّا. وهذا يستحيل؛ لأنه متى كان عالمًا بفعله، فلا بدّ من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، ولا يستحقّ به الذمّ، أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، ويصحّ أن يستحقّ به الذمّ. فإذا صحّ أنه لا يخلو مما ذكرناه، فلو قَبُح منه ما يَقْبُح من العبد، وصحّ مع ذلك أن يخلقه، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردًا بها، فيكذب في أخباره ويأمر بالقبيح، وينهى عن الحسن، ولا يفي بشيءٍ من وعده ووعيده، ويعذّب الأنبياء، ويُثيب الفراعنة، ويتفرّد بكل ظلم؛ لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قُبْحها منه، لم يُؤْمَن من كل ما ذكرناه. وكذلك إنْ قالوا: إنّ ما يَقْبُح منّا يحسن منه فعله، تلزمهم هذه الأُمور. وهذا يوجب أن لا يوثق بالشريعة؛ لأن مدارها الكتاب والسنّة والإجماع.

وعلى هذا القول يجب أن لا يُؤْمَن من كون القرآن كذبًا، وأمرًا بقبيح، ونهيًا عن حَسَن. ويجب أن لا يُؤْمَن كون النبيّ كاذبًا أو صادقًا، مُضِلاً عن

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

الدِّين، وإن ظهرت المُعجزات عليه. ويجب أن لا نأمن مثل ذلك في الإجماع، وهذا يوجب أن لا يُوثَق بشيءٍ من الدِّين، وأن يجوز، فيما نعتقده كفرًا، أنه الدِّين الصحيح، وفيما نعتقده، دينًا وإيمانًا، أنه كفرٌ. ويوجب أن لا يحقّ له العبادة؛ لأنّ العبد لا يأمن، وإن تَناهى في طاعته، أن يعاقبه بعقابٍ دائم، كما لا ييأس، وإن تناهى في معصيته، من الثواب الدّائم. وهذا يوجب أنّ طاعته كمعصيته، وأنه إنما يجب أن يُطاع هربًا من شرِّه، وإن لم يقع به المخلِّص مما يريده بالعبد. ويوجب أن لا نأمن، فيمن تقدَّم من الأُمم، أن يكون تعالى كلّفهم عبادة غيره، والسجود للأصنام، والكفر به، وادّعاء آلهةٍ معه، وكفرُ نعمه؛ لأنه إن كان ذلك يحسن منه أو يقبُح، فسبيله سبيل سائر القبائح التي خلقها. وكلّ مذهب يؤدّي إلى بعض ما ذكرناه، فضلًا عن جميعه، يجب القضاء بفساده.

وليس لهم أن يقولوا: إنه تعالى لا يُوصَف بالقدرة على أن ينفرد بالكذب والظلم، وإنما يصح أن يفعله كسبًا، فلا يصح ما ألزمتموناه؛ لأنكم أوْجَبْتم علينا أن نفعل ما لا يوصف بالقدرة عليه، من حيث خلق القبائح من أفعالنا.

[المجبّرة فريقان]

وذلك لأن المُجبّرة فريقان: أحدهما يقول: إنه تعالى يصح أن ينفرد بما يخلقه كسبًا للعبد، وفيهم مَنْ لا يصفه بالقدرة على ذلك. وقد بينّا بطلان هذا القول، وأنه يلزم على قوله القول: بأنّ قدرة العبد، قدرةً لله تعالى من حيث لا يصح أن يخترع إلّا وهذه القدرة موجودة، كما لا يصح من العبد أن يكتسب إلّا عند وجودها. واستقصينا القول في ذلك، وذلك يُبطل تعلّقهم بهذا القول. على أنّا قد دلَلْنا في أوّل باب العدل على أنه تعالى موصوفٌ بالقدرة على ما لو وقع لكان قبيحًا، وكل ذلك يُبطل ما تعلّق به هذا القائل. على أنّ مِنْ قولهم: أنه تعالى، من حيث كان قادرًا لذاته، يجب كونه قادرًا على كلِّ مقدورٍ، وعلى كلِّ وجهٍ يصح أن يقدر عليه. وقد بينّا أن الحركة التي هي ظلم، والقول الذي هو

كذب، لا يحتاج في وجوده في المحل إلى القدرة؛ فيجب أن يصح منه تعالى إيجادهما في المحل، وإنْ لم توجد فيه القدرة. وهذا يوجب صحة وصفه بالقدرة على أن ينفرد بخلق الظلم والكذب. فإنْ قالوا: إنّا نقول: إنه صادقٌ لنفسه وأمَرَ بالحُسْن لنفسه، فلا يجوز أن يكذب أو يأمر بالقبيح، كما لا يصح الجهل عليه من حيث كان عالِمًا لنفسه. فقد بينّا، في باب الكلام، بطلان هذا القول بوجوهٍ كثيرة، وبينّا أن الكلام لازمٌ لهم على تسليم هذا القول بأن يفعل الكذب فيكون كاذبًا به، ولا ينافي ذلك كونه صادقًا لنفسه؛ لأن الصفة النفسية إنما تُنافي ضدّها من الصفات الراجعة إلى نفس الموصوف، ولا تنافي الفعل؛ وبينّا أنه لا طريق لهم إلى إثباته متعالى متكلّمًا وصادقًا؛ فكيف يصح أن يُحيلوا به ما ألزموه من كونه كاذبًا؟ وأوردنا فيه ما لا وجه لإعادته. على أن المُجبّرة لا تذهب هذا المذهب، لأنها تقول: إنه تعالى متكلّم بأن فعل كلامًا، فلا يمكنهم دفع ما ألزمناهم بالقول الذي قدَّمناه عن الكلابيّة.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: لا يجوز أن يكذب في أخباره، لأنه قد أخبر أنه صادقٌ، وهذا بعيد؛ لأن مَنْ لا يعلم صدقه في قوله، إلّا بوصفه نفسه بأنه صادق، لم يُعلم صادقًا؛ لأنه يجوز عليه الكذب في قوله: إني صادق. ولا وجه يُؤْمَن كذبه في هذا الخبر المخصوص إلّا ما يقوله مما يُوجب القبائح عنه. ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بقول الرّسول؛ لأنّا قد ألزمناهم أن يُظهر تعالى المُعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضلّ العباد؛ فكيف يُوثَق بقَوْلِ مَنْ هذا حاله؟

[صحة الإجماع تتبع صحة الكتاب والسُّنَّة]

ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بالإجماع(١)؛ لأن صحة الإجماع تتبع صحة الكتاب والسنّة؛ فكيف يصح تصحيحهما به وهو فرعٌ عليهما أو على أحدهما؟

---

(١) الإجماع: من أجْمَع يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم اجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حِجِّيَّته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

ولا يصح لهم أن يقولوا: إنّ الكذب لا يقع إلّا من محتاج أو جاهل أو منقوص أو مُحدث؛ لأن ذلك إنما يصح بمثل الطريق الذي يوجب أنّ الظلم لا يقع إلّا ممّن هذا وصفه. فإذا جوَّزوا فعل القبائح منه تعالى، وإن كان عالمًا غنيًّا، فكذلك يلزمهم في الكذب.

فإن قالوا: كون الفعل قبيحًا منه، محالٌ؛ لأنه إنما يقبُح منّا لحالِ العالم، فإذا صحّ أن يفعله، ولا يدلّ ذلك على ما ذكروه، صحّ أن يفعله ولا يفعل في المحلّ القدرة، ولا يدلّ أيضًا على ما قالوه. وقد ألزموا أن الكذب إنما يدلّ مِنْ حال الفاعل على ما ذكروه، من حيث فعله، وليس له فعله. فأمّا إذا كان فاعله ممّن يستحيل ذلك عليه عندهم، فسبيله سبيل الظلم وسائر القبائح في أنه يقع منه، ولا يدلّ مِنْ حاله على جَهْلٍ ولا نَقْص. وليس ذلك مما يُحيله على القديم تعالى من كونه والدًا، وما شاكله؛ لأن ذلك إنما يُحيله عليه، لأنه يوجب كونه جسمًا أو جوهرًا. فأمّا خلق الكذب، فلا يوجب ذلك، ولو أوجبه إذا كان منفردًا به، لأوجبه إذا كان كسبًا للعبد، فلا يمكنهم وضع ذلك لمثل ما له يُحيل عليه هذه الصفات.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لا يجب أن يقبح منه ما يقبح منّا، وإنْ كان خالقًا له؛ لأنه لم يخلقه من حيث كان ظلمًا وقبيحًا، وإنما خلقه من حيث كان حركة وشيئًا.

قيل له: إن أكثر ما يقتضيه كلامك، أنه يكون حسنًا منه. وقد بيّنّا أنه يلزم على ذلك من الكلام ما يلزم عليه، إذا أقررت بأنه قبيح، وإنْ كان ما قلته لا يصحّ من وجوه: منها أنّ مِنْ قولك: إنّ الله تعالى، هو الذي جعل فعل العبد على سائر صفاته، وعليه يُعتمد في المخلوق، وكيف يصح أن تقول: إنه لم يخلقه من حيث كان قبيحًا، وهو صريح قولك؟ وكأنك أردت الهرب من شيء، فنقضت به ما عليه يُعتمد. ومنها، أنّ ذلك يوجب أن لا يقبح ذلك منه لو تفرّد به لمثل هذه العلّة، ولو لم يقبح منه لم نُؤْمَن في كلّ ما خلقه وتفرّد به، أنه قبيح وظلم وعبث، وإنْ كان لم يفعله من حيث كان قبيحًا. ولذلك يقبح منّا

الجهل، وإن لم يكن قبيحًا لنا، بل يقبح لما هو عليه من كونه جهلًا. وقد بيّنّا في أوّل العدل، أنّ ما له يقبح الفعل، متى حصل، فيجب كونه قبيحًا؛ ولا يصح، مع حصوله، أن لا يكون قبيحًا، وأنه بمنزلة العلّة المُوجبة في ذلك، وإنْ فارقها في بعض الأحكام. فإذا صح ذلك، لم يكن بأن يكون قبيحًا من المكتسب أوْلى من أن يكون قبيحًا من الخالق؛ لأن جهة قبحه ليس له من الاختصاص بالكسب ما ليس له بالخلق، فيجب كونه قبيحًا منهما، لو كان الكسب مخلوقًا لله؛ بل أن يكون قبيحًا من الخالق أوْلى؛ وذلك لأنه لو خلقه، لم يصح وقوعه على الوجه الذي عليه يقبح. وقد يحصل قبيحًا، وإنْ لم يكن كسبًا، ويستحيل ذلك فيه إذا لم يكن خلقًا عندهم؛ ولأن الخالق هو الذي جعله على الوجه الذي قَبُح عليه دون المكتسب، فبأنْ يكون قبيحًا، من جهته، أوْلى؛ ولأن الخالق لو شاء أن يخلقه ويجعله حسنًا عندهم، لصحّ؛ فيجب أن يكون من جهته حصل قبيحًا. وكل ذلك يبيّن صحة ما قلناه. وإن كنّا بنَيْنا الكلام على أنه إنْ كان قبيحًا منه أو حسنًا منه، أدّى من الفساد إلى طريقةٍ واحدة. وذلك يؤيّد القدح فيه، بأنْ يقال: إنه لا يقبح من حيث كان خلقًا، وإنْ كنّا قد كشفنا الجواب عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو جوَّزنا أن يتفرّد بالكذب، لأدّى إلى أن يُوصف بالقدرة على أن يدلّنا على أنه صادق، فلذلك أحَلناه، وإنْ جوَّزنا أن يخلق ذلك كسبًا للعباد.

قيل له: إنّ مِنْ قولك: بأنه تعالى يفعل الكذب كسبًا، يوجب عليك تجويز كونه فاعلًا للكذب، متفرّدًا به، على ما بيّنّاه. فإنْ كان ذلك يؤدّي إلى أمرٍ فاسد عندك، فيجب أن تترك المذهب الأوّل الذي أدّى إليه.

وبعد، فإنّ القول بأنه يخلق كل كذب وقبيح يقع في العالم، إنْ كان لا يؤدّي إلى أن يوصف بالقدرة إلى أن لا يفصل بين الصدق والكذب، فكذلك وصفُه بأنّه يتفرّد بذلك لا يؤدّي إليه. على أنه تعالى قادرٌ على أن يضطرّنا إلى

معرفة الصدق، ومفارقته للكذب، وإن تفرّد بفعل الكذب وخلقه كسبًا للعباد، فلا يؤدّي إلى ما قالوه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّ الاضّطرار إلى ذلك مع التكليف لا يصح.

وهذا إنما صح لنا القول به؛ لأن الحكمة تقتضي ذلك.

[شُبهــة]

فأما إذا قالوا: إنه تعالى يفعل كل قبيح.

فتعلّقهم بذلك لا يصح.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لو خلق الكذب متفرّدًا به، لكان الكاذب به هو المحلّ دونه؛ وكذلك لو تفرّد بالظلم، فلا يلزمنا ما ذكرتم.

قيل له: إنّا لم نلزمك أن يُوصف تعالى بأنه كاذب بذلك، وإنما ألزمناك أن يتفرّد بخلقه، وبخلق الجَوْر والظلم، إلى سائر ما ذكرناه. وبينّا أن التزام ذلك يؤدّي إلى أن لا يوثق بشيء من الذي سمّى تعالى بأنه ظالم كاذب، أو لم يسمّ بذلك؛ لأن ذلك كلامٌ في عبارة ليس في التزامها إلّا ما في الامتناع منها، وإن كنّا نبيِّن من بعد أن ذلك لازمٌ لهم، على قولهم، لا مَحِيص منه. وقد بينّا، في باب الكلام، أنه لا يجوز أن يكون المتكلّم بالكلام محلّه، ولا ما المحل بعضه، ودلَلْنا على ذلك بوجوه، وبينّا أن المتكلّم بالكلام الحالِّ في اللّسان، هو الإنسان من حيث فعله ووقع بحسب قصده ودواعيه، فكيف يمكن أن يقال: لو تفرّد تعالى بفعل الكذب لكان الكاذب به هو المحلّ؟

[شُبهــة]

فإن قال: لو جوَّزنا أن يتفرّد ببعض الكذب، لما صحّ أن نعلمه صادقًا فيما أخبر به، وقد ثبت أنه صادق، ووقع العلم به.

قيل له: إنما قصدنا بما قدَّمناه أن نُلزمك على قولك: أن لا يصحّ أن نعلمه صادقًا في شيءٍ من أخباره، وأن لا نأمن من كونه كاذبًا في جميعها؛ فكيف نُزيل الكلام عنك بنفس المقالة التي أبْطلناها عليك؟ على أنه، إنِ استحال أن يتفرّد بالكذب عندهم، فيجب كونه عاجزًا عن ذلك؛ كما قالوا: إنّ الإنسان عاجزٌ عن الاختراع عجز بيِّنة، وفصَلوا بينه وبين ما يعجز عنه لمعنًى من الاكتساب، فيجب على ذلك كونه تعالى عاجزًا عن ذلك عجز ربوبية، وهذا مما لا مَحِيص لهم منه. وكذلك يلزمهم القول في الاكتساب إذا قالوا: إنه تعالى لا يصحّ أن يكتسب، وإنْ صحّ أن يخلق.

[إلزامات لأبي علي الجبائي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، على قولهم: إنّ ما يقبح منّا، يحسُن منه القول بأنّ الشيء الواحد يكون حسنًا في العقل، قبيحًا في العقل، وأن يكون استحساننا له استقباحًا، واستقباحنا له استحسانًا، وأنْ يكون حسنه قبحه، وقبحه حُسنه، وأن يكون ما يحسُن له يقبُح.

وألزمهم تجويز كَوْن الفعل الواحد خطأً منه، صوابًا من الله، جَوْرًا منّا، عدلًا من الله؛ كذبًا منّا، صِدْقًا من الله؛ كما جوَّزوا كونه قبيحًا منّا، حسنًا من الله.

وألزمهم القول بتجويز كون الفعل الواحد واجبًا على الله، قبيحًا منّا بأن يحصل فيه ما له يجب عليه، وما له يقبح منّا؛ لأن اجتماع الوجه الذي له يجب ويقبُح، ليس بأبعد من اجتماع الوجه الذي له يقبح ويحسُن، فإذا جاز ذلك عندهم في كونه حسنًا قبيحًا، جاز مثله في كونه قبيحًا واجبًا.

وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد حسنًا قبيحًا من فاعلٍ واحدٍ من وجهين، نحو أن يقول الإنسان لكاذبٍ وصادق: كذبتما أو صدقتما؛ إن جاز كونه حسنًا قبيحًا من فاعلَيْن؛ لأن الحكم كما يختلف بالفاعلين، فكذلك يختلف بتغاير وجوه الفعل.

وألزمهم القول: بأنه يحسن الكذب من العبد أن حسن من الله؛ لأن جهة الكسب لا تخالف جهة الخلق فيما يقتضي حُسْنه وقُبْحه.

وألزمهم، على هذا القول، أن تكون حقيقة الكذب منّا صدقًا من الله، والظلم منّا عدلًا من الله؛ لأن مخالفة الحسن للقبيح في الوجه الذي يحصل عليه؛ كمخالفة الصدق للكذب في ذلك، فإذا جاز في أحدهما الانقلاب، جاز في الآخر. وكما يصحّ كون الحسن قبيحًا، بأن يقع على غير الوجه الذي وقع عليه، فكذلك يجب كون الصدق كذبًا، بأن يقع على وجه آخر؛ فلا فرق بين الأمرين.

وقد ألزمهم القول: بأنّ القبيح يقبُح من حيث كان كسبًا وخلقًا؛ لأنه إن قيل فيه: يقبُح من حيث كان خلقًا فقط، أدّى إلى أن لا يقبح من الله التفرّدُ بشيءٍ من القبائح، وقد أفسدناه. وإنْ قيل: يقبُح من حيث كان كسبًا وخلقًا بمجموعهما، أدّى إلى أن لا يقبح الفعل إلّا ممّن يجمع الأمرين. وهذا لا يصح لا في القديم ولا في المحدث، فلم يبق إلّا أنه يقبُح من كِلَا الوجهين؛ فيجب أن يكون قبيحًا من الله تعالى، ومن العبد جميعًا، وأن تكون الأحكام المتعلّقة بكونه قبيحًا، ترجع إلى الله تعالى، وإلى العبد، من الذمّ وغيره، على ما سبق القول فيه.

[المقصد من إلزامات شيوخ القاضي]

واعلم أن كثيرًا مما يلزمون، المقصد به الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقتضي الدِّين خلافه؛ لأن الذي يلزمون، دون ما يذهبون إليه. ولو التزموا ذلك، لكان أعظم من قولهم، أو كان طريق إفساد مذهبهم فيه يختلف. ولذلك قال شيوخنا: إنّ ما ارتكبوه من أنه يعذّب أطفال المشركين في النار، ويُؤلم في الشاهد من غير عِوض، ويكلّف ما لا يُطاق ويعذّبه لأنه لم يفعله، أعظم مما امتنعوا منه من إجازة الكذب والأمر بالقبيح عليه، وإنْ كان شيوخنا يلزمونهم ذلك، للقصد الذي قدَّمناه.

ولذلك قال شيوخنا: إنّ ما ارتكبوه من أنه يفعل الظلم، أعظم من امتناعهم من كونه ظالمًا؛ لأنهم لو وصفوه بذلك، لا على سبيل الاشتقاق من فعل الظلم لم يخطئوا إلا من حيث الاسم.

[مقالة بعض المُجبّرة]

والآن، فقد عَظُم خطؤهم حتى بلغ حدّ الكفر؛ لأنه لا خلاف أن الواصف لله تعالى بأنه ظالم، مع عِلْمه بمعنى هذه اللفظة، يكفر من حيث اعتقد أنه يفعل الظلم. ولولا هذا الاعتقاد لم يصح كونه كفرًا. ولا يبعد في كثيرٍ منهم أنه تجنّب وصفه تعالى بأنه ظالم، وإضافة الكذب إليه، لِمَا فيه من الخروج من الدِّين عند الأُمّة، فتجنّب ذلك، وإن أطلق ما هو أعظم منه. وقد حُكِي عن بعضهم أنه ارتكب القول: بأنه تعالى يكذب في أخباره، وحاجّ أصحابه فيه، وبيَّن أنّ ما قالوا به أعظم، ممّا امتنعوا من إجازته عليه.

وهذا هو قياس المذهب، على ما بينّاه. إلّا أن القائل به، قد صرّح بما يعلم خلافه ضرورة من دين النبيّ، صلّى الله عليه، ودين المسلمين. وقد صرّح بأنه لا يمكنه معرفة شيء من الكتاب والسنّة. والباقون بذلوا المجهود في إزالة ذلك عن أنفسهم، ليُوهِمُوا أنّ لهم إلى معرفة هذه الأُمور طريقًا، وأنّ قولهم لا يفسد عليهم معرفة الشريعة؛ فكانوا إلى التمسّك بالدِّين أقرب، وإن كان حال الكلّ سواء في أنه لا سبيل لهم إلى معرفة طريق معرفة ذلك.

[إلزام لشيوخ القاضي]

[الدليل الواحد والعشرون][(١)]

ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة، وهو ما ألزمهم شيوخنا من أنه يجب أن يجوّزوا إظهار المعجزات[(٢)] على الكذّابين، أو إظهاره على صادق بعثة الله تعالى، ليضلّ العباد عن الدِّين؛ لأنه إذا جاز أن يخلق سائر القبائح، فيجب أن يجوز منه ذلك أيضًا؛ لأن ما يمنع من أحدهما يمنع من الآخر، ولأن مَنْ جاز

(١) ورد في الأصل: ووجه آخر.

(٢) المعجزات: المعجزة (المعجِز) هو من يعجز الغير. هو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوَّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨). والمعجزة في اللغة: مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة... وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوَّة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدَّى به عن معارضة مثله. (أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠).

أن يفعل سبب الضلال، ومَنْ جاز أن يفعل الضّلال بنفسه، جاز أن يأمر بالدعاء إليه.

ويجب على قولهم، أن يجري تدبيره فيمن يبعثه من الأنبياء، بحسب مراده. فإذا أراد من قومٍ الإيمان، بعث إليهم مَنْ يدعوهم إليه. وإذا أراد من قومٍ الكفر، بعث إليهم مَنْ يدعو إليه، ليكون ذلك أقرب إلى وقوع مراده، وليكون دعاء رسله بحسب مراده. ويجب، على قولهم، إذا كان تعالى يخلق فيهم الكفر، أن لا يجوز أن يبعث الله مَنْ يدعوهم إلى خلافه؛ لأن الحكيم لا يبعث من يضادّه ويخالفه فيما يتولّاه ويريده.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لو جوَّزنا إظهار المعجز على الكذاب، لم نَأْمن في جميع الأنبياء أن يكونوا بهذه الصفة، ولم نَأْمن أن لا يكون العلم المعجز دلالة، ولم يبقَ شيءٌ من الشرائع؛ فلذلك لا يلزمنا ما ذكرتم.

قيل لهم: إنّ المقصد بالكلام أن يلزمكم الجهل لما ذكرتموه، وأن نبيِّن أنه لا يمكنه، مع هذا القول، العلمَ بالنبوّات والشرائع، والثقةَ بصدق واحدٍ منهم، والعِلْمَ بأنّ ما ظهر عليهم من المعجزات دلالة، فلا يصحّ لكم دفع ذلك بنفس ما ألزمناكم.

[شُبهــة العلم المُعجِز الدّالّ على صدق مَن ظهر عليه وردّ القاضي عليها]

فإن قالوا: إنّ العلم المعجز دلالة على صدق مَنْ ظهر عليه، والأدلّة لا تنقلب، فلا يجوز ظهوره على كذّاب. كما أن ما يدلّ على حدوث الجسم، لا يجوز حصوله في قديم، وما يدلّ على أن زيدًا قادرٌ لا يجوز حصوله من عاجز.

قيل لهم: ومتى ثبت لكم أن العلم دلالة على صدق مَنْ ظهر عليه، حتى يسوغ لكم بمثيله بالأدلّة التي دكرتموها؟ أوَ لسنا قد ألزمناكم القول: بأن العلم

لم يظهر قطّ إلا على كذّاب، إنْ كان تعالى يجوز أن يخلق الضلال؟ وإنما كان يتمّ ما ذكرتم، لو ثبت كونه دلالة على الصدق، فكان يقال: إنه لا يجوز أن تنقلب سائر الأدلّة.

فإن قال: أقول: إنه يدلّ على الصدق، لمثل ما له تقولون ذلك، ويصح لي ما ذكرته.

قيل له: إنما صح لنا القول: بأنه يدلّ على صدقهم بناءً على أصول تركتم القول بها؛ لأنّا نقول: يجب أن نعلم أوّلًا أنّ فاعل العلم حكيم لا يجوز أن يفعل القبائح، ولا أن يصدّق كذّابًا. فإذا أظهر العلم عند ادّعاء النبوّة، وقد عُلِم أنه لا يفعل ذلك بالعادة، عُلِم أنّ فعله على جهة التصديق.

وذلك لا يتأتّى لكم من وجوه:

منها: أنكم تُضيفون كل القبائح إليه. ومنها: أن خلاف العادة يجوز عندكم أن يفعله من غير أن يتعلّق بالدّعوى. ومنها: أنه لا يجوز، على قولكم، أن يكون للرسول تأثير في الدّعاء إلى ما يدعو إليه إذا كان ما يوجد في أُمّته يخلقه فيهم اختراعًا لا مَحِيص لهم منه. ومنها: أنّ الشيء يَحْسُن عندكم بأمره تعالى، فيجب أن تجوّزوا أن يدعو إلى الضلال وعبادة الأصنام، ويكون ذلك حسنًا.

[شُبهــة ظهور المعجزة على الكذّاب]

فإن قالوا: لو جوَّزنا إظهار المعجزة على كذّاب؛ لأدّى إلى أن لا يُوصف تعالى بالقدرة على أن يعرفنا صدق أحدٍ مِنَ الأنبياء، والفصل بين الصادق والكاذب، ولا أن يدلّنا على ذلك. وهذا تعجيزٌ لله تعالى، فلذلك لم يلزمنا هذا القول.

قيل له: كلّما زدت في إفساد هذا القول واستحالته، كان أبْيَن فيما ألزمناك؛ لأنّا أبطلنا قولك من حيث يؤدّي إلى هذا القول الذي زعمتَ أنه يؤدّي إلى التعجيز، فيجب كون القول الأوّل فاسدًا؛ لأنه لا فرق بين ما

يؤدّي إلى الفاسد. وبين ما يؤدّي إلى أمرٍ فاسد. ولو جاز في مثل هذا، أن يتمسّك بالمذهب الأوّل، ولا يقال بالثاني من حيث يؤدّي إلى فاسد، لجاز لأكثر المُبْطلين التعلّق بمثله فيما يلزمهم، على قولهم، من الفساد، وهذا ظاهر؛ فيجب أن يتركوا القول بأنه تعالى يفعل القبيح لئلا يلزم عليه سائر ما ذكرناه.

على أنّا قد بينّا أنه تعالى يصح أن يعرّفنا الفَصْل بين الصادق والكاذب ضرورةً، فما ظنّون ساقط. والكلام في أنه إذا اضطرّنا إلى ذلك هل يَبْقى التكليف أو يزول؟ لا يؤثر في صحة وصفه بالقدرة على ذلك. على أن قولهم: يجب أن يبقى التكليف، وإن اضطرّ إلى ذلك؛ لأنا إنما نمنع ذلك في بعض المواضع لتعلّق بعض التكليف ببعض من جهة اللّطف، وعلى قولهم، لا يصح ذلك. على أنه يلزمهم أن لا يُوصف تعالى بالقدرة على تعريفنا الفصل بينهما، وإن قدر على جنس الخبر وسائر الأفعال. كما لا يُوصف بالقدرة على أن يعرّفنا أنه صادق، مع أنه يفعل الكذب وسائر القبائح، وهذا واجب على مذهبهم. وعلى هذا الوجه ألزمنا، مَنْ جوَّز عليه تعالى التعمية في خطابه، أن لا يصح أن يعرّفنا مراده بكلامه على وجه.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيما يدفعون قولهم: إنّ العلم إذا دلّ على صدقه، لم يجز ظهوره على كذّاب؛ كالأدلّة الدالّة على حدوث الأجسام وأحوال الفاعل؟

قيل له: قد بينّا أن تعلّقهم بذلك، لا يصح، وأنّ قولهم ليس بأوْلى من قولِ مَنْ قال: إنه يدلّ على الكذب، فلا يجوز أن يدلّ على الصدق. ونحن نبيّن القول في ذلك الآن.

اعلم أنّ الأدلّة على ضربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجهٍ يختصّه لا يتعلّق باختيار الفاعل له وما جرى مجراه؛ فهذا لا يجوز أن يتغيّر حاله في الدّلالة، وذلك كدلاله الأعراض على حدوث الأجسام، والفعل بمجرّده على أنّ فاعله قادرٌ، وبكونه مُحكمًا على أنه عالم.

والثاني يدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجهٍ له تعلّق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه؛ لأن الخبر إنما يدلّ على المُخْبِر عنه من حيث قُصِد به الإخبار عمّا هو خبرٌ عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدلّ لجنسه. ولذلك قد يوجد على هذا الوجه، ولا يدلّ، ولا يجوز أن يقع الفعل، ولا يدلّ على أن فاعله قادر. وكل ما دلّ لشيء يرجع إلى اختيار فاعله، فلا بدّ من اعتبار حاله في كيفية الدلالة؛ لأن الخبر إذا جاز، والصنعة واحدة، أن يقع صدقًا وكذبًا، فيجب أن يُعلم من حال فاعله أنه ممّن لا يَفْعل الكذب، حتى يكون دلالة؛ لأن هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه خبرًا عن المُخْبِر الذي إذا كان خبرًا عنه كان كذبًا، وعن المُخْبِر الذي إذا كان خبرًا عنه كان صدقًا، فلا بدّ من أمرٍ يعلم أنه بأن يكون صدقًا أوْلى من أن يكون كذبًا، وهو أن يُعْلم مِنْ حال فاعله أنه لا يختار الكذب.

والعلم كالخبر(١)؛ لأنه، جلّ وعزّ، قادرٌ على أن يُحيي الموتى عند كذب المدّعي للنبوّة، وعند صدق المدّعي للنبوّة، لأنه لا يجوز أن يكون قادرًا عند صدقه، من حيث كان صدقهُ لا يدخله في القدرة على ما لم يكن قادرًا عليه، ولا كذب الكذّاب يُخْرجه من أن يكون قادرًا على ما هو قادرٌ عليه، فيجب كون قادرًا على ذلك عند حدوث الأمرين.

وإذا صحّ ذلك، فيجب أن يَعلم بأمرٍ آخر، أنه لا يختار إحداثه إلا عند صدق صادق فقط، وإلا جُوِّز كِلَا الأمرين فيه. فإذا كان من قولهم: إنه يجوز أن يفعل القبيح، فمن أين أنه يختار فعل العلم عند كذب الكذّاب دون صدق الصادق؟ وإنما يستقيم لنا ذلك على طريقتنا؛ لأنا نعلم بالدليل أنه سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح. وقد عَلِمْنا أنّ إظهاره المُعجز عند كذب الكذّاب قبيحٌ، فيجب أن يكون من فعله، عند دعواه، صادقًا، وذلك مما لا يتمّ لهم، فالكلام إذن لهم لازم.

---

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

على أنّا في ابتداء الكلام قد ألزمناهم ذلك على وجهٍ لا يصح القدح بهذه الأسئلة فيه، وهو أن يظهره على صادق بعثه ليدعو إلى الضلال، فلا يخرج المُعجز من أن يكون دلالةً على الصدق.

[إلزام لأبي هاشم]

على أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قد ألزمهم القول بقلب الأدلّة على قولهم بجواز قلب الأعراض، وأنّ سائر ما يحصل عليه يحصل عليه بالفاعل. وذلك يبيّن سقوط ما قدحُوا به الكلام. ونحن نبيِّن لزوم ذلك لهم من بعدُ. وسقط بهذا الكلام قولهم: إنّ المُعجز يدلّ بصورته وبُنْيَته على صدق، فلا يجوز ظهوره على كذّاب.

[الدليل الثاني والعشرون](١)

في لزوم هذه الطريقة لهم، وهو أنه لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لم يكن لبعثة الأنبياء وجهٌ؛ وذلك لأنه تعالى هو الذي يخلق في المبعوث إليه ما شاء وأراد. فإن خلق فيهم الكفر، لم يكن لدعائه إيّاهم إلى الإيمان معنًى. وإن خلق الإيمان فيهم، لم يكن لدعائهم إليه معنًى؛ لأنّ الموجود لا يجوز أن يُدعى إليه، كما لا يجوز من الحكيم أن يدعو الغير إلى فِعْل ما لا يمكنه الانفكاك من ضدِّه. وفي حُسْن بعثته الأنبياء، دلالة على بطلان قولهم.

ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بالكسب، لما قد بيّنّاه من قبل. ولا يمكنهم أن يقولوا بحسن البعثة من حيث يكون لطفًا؛ لأن اللّطف إنما يصح كونه لطفًا لمن يختار الأفعال، فيختار الإيمان عند أمرٍ لولاه كان سيختار خلافه، وهذا لا يصحّ على قولهم. ويجب على هذا أن لا يكون، للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معنًى؛ لأن المقدَّم على المنكر لا يتهيّأ له مفارقته، لأنه مخلوقٌ فيه، ولا التارك للمعروف يمكنه إيجاده؛ لأنه قد خُلِق فيه تركه، فيجب أن لا يكون

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

للتعبّد بهما معنًى، وأن لا يكون، بين أمر المقدَّم على المنكر بالمنكر وبين نهيه عنه: فصل. ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك يحسن لمصلحة لهما دون تارك المعروف وفاعل المنكر؛ لأنه، وإنْ كان مصلحة لهما، فلا بدّ من أن يكون له تعلّقٌ بحالتهما. ولذلك لا يجب عليه النهي، إلا إذا كان المنهي مقدَّمًا على منكره، ولا الأمر، إلا إذا كان تاركًا للمعروف. فقد صحّ أن حُسْن التعبّد بهما يتعلق بحال الغير وذلك، على مذاهبهم، لا يصح.

[شُبهــة]

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ ذلك لطف، لما بينّاه الآن. ولا يستقيم لهم التعلّق بالكسب، وأن ذلك جنس؛ لأنهما يكتسبان، لأنّا قد بينّا أنه لا حقيقة للكسب، وأنه، لو كان له حقيقة، لكان تابعًا للخلق في صحة كون الفعل عليه واستحالته، فيكون المكتسَب في حكم مَنْ أُدخل في الاكتساب، بأن خُلِق فيه، وذلك يردّه إلى أنه بمنزلة المضطرّ.

ويجب ألّا يكون، للتعبّد بالجهاد وما شاكله، معنًى؛ لأنّ المجاهد إنما يقاتل بعد الامتناع مما دُعِي إليه من الإسلام، ولذلك لو أقدم عليه تَحْسُن مجاهدته، فيجب، على قولهم: إذا خُلِق فيه الكفر، أن لا يطيق مفارقته، فكيف يحسن بالدعاء إلى خلافه؟ بل يجب، على قولهم، أن يكون المدعوّ إلى خلاف الكفر هو فاعل الكفر، وخالقه وهو الله تعالى دون الكافر. ويجب، على قولهم، أن لا يحسُن نَصْب الأئمّة والأُمراء، لأنهم إنما يُنصبون لمنع الظالم عن ظلمه، والانتصاف منه للمظلوم، وإلزام الأحكام، والقيام بالحدود، وكل ذلك إنما يصح متى كان للعبد فعل واختيار. فأمّا إنْ كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقَبون عليها؟ وكيف يؤدّب الفاعل ويعزّر ويقوّم ويؤخذ لمظلومه منه، ويكفّ عن الظلم بالتخويف؟

وما يلزمهم، على هذه الطريقة، كثير. وقد نبّهنا على طريق القول فيه.

[الدليل الثالث والعشرون][(١)]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب كونهم مضطرّبن إليها، وأن لا يكون، بين ما يكتسبه العبد ويضطرّ إليه، فرقٌ. وفي عِلْمنا بالفرق بينهما دلالة على فساد كل قول يسقط الفرق الذي عَلِمْناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنْ المكتسِب يقع تصرّفه بحسب إرادته، وليس كذلك المضطرّ، وإن اشتركا في أنه تعالى هو الخالق لها.

قيل له: إنّ محصول قولك هذا أن المكتسِب مضطرّ إلى أمرين: أحدهما فعل الجارحة، والثاني الإرادة. وأنّ المضطرّ مضطرٌّ إلى أحدهما، وهذا بأن يؤكّد كون المكتسَب مضطرًا، ويوجب زيادة حاله في الاضّطرار، أوْلى من أن يُخرجه من كونه مضطرًا. وإنما يصح لنا التفرقة بينهما من حيث يقول: إنّ وقوع فعله بحسب قصده ودواعيه، يقتضي أنه فعله، ففارق حالُه من هذا الوجه حال المضطرّ في الحقيقة.

فأمّا على مذهبهم، فيجب أن يكون المكتسَب أدخل في الاضّطرار مِنع المضطرّ الذي لا قدرة فيه؛ بل يجب، على قولهم، أن يكون المكتسِب للحركة مضطرًا إليها، وإلى القدرة عليها، وإلى إرادتها، وإلى القدرة على إرادتها؛ والمرتعش إنما يضطرّ إلى الحركة فقط. فكيف يقال، في المضطرّ إلى أُمور كثيرة، أنه ليس بمضطرّ، والمضطرّ إلى أمرٍ واحد منهما أنه مضطرّ؟ وهذا بيِّن الفساد. ومما يبيّن ذلك أن المضطرّ إلى الحركة إنما وجب كونه مضطرًا إليها؛ لأنها مخلوقة فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منها إلّا بفعلٍ في الاضّطرار سوى هذه الصفة. ولذلك يصح من الواحد منّا أن يضطرّ الضعيف إلى التحريك والتسكين، ولا يصحّ من الضعيف أن يضطرّ القوي. فإذا صحّ ذلك، وكان ما خلقه في المكتسَب مخلوقًا فيه على

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وجهٍ لا يمكنه الانفكاك منه، فهو إذن لم يجعله كسبًا له، فيجب تساوي حالتيه في كونه مضطرًّا.

ولا يجوز أن يقال: إنّ المفلوج إنما كان مضطرًّا إلى حركاته؛ لأنها لم تُجْعَل كسبًا له، لأن الذي أوْجب كونه مضطرًّا لا يجوز أن يكون النفي؛ لأن النفي لا يؤثّر في حاله، فيجب أن يكون مضطرًّا بإثبات الحركة مخلوقة فيه على الوجه الذي ذكرناه. وهذا يُوجب أن المكتسب مضطرّ من حيث خُلِقت الحركة فيه، على وجهٍ لا يمكن الانفكاك منه.

ولم نقصد بالإلزام أن يسمّوا المكتسَب مضطرًّا؛ لأن الأسماء لا يُعتبر بها، وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنهم لو ارتكبوا ذلك، لكان قولهم كقولهم الآن فيما يتعلق بالمعنى. فإنما قصدنا أن نلزمهم أن يكون المكتسَب المخلّى بمنزلة المضطرّ، فلا يحصل بينهما الفرق المعقول، وإن كان ذلك يقارب ما قدَّمناه من قبلُ من أنه كان يجب أن لا يقع تصرّفه بحسب قصده ودواعيه. ومن وجهٍ آخر تلزمهم هذه الطريقة، وذلك أنه يجب أن لا يكون بين الممنوع والمخلّى فصل؛ لأن المُخلّى تصرّفه مخلوقٌ فيه، وكذلك الممنوع والعلم بالفصل بينهما يبطل هذا القول؛ فكان يجب أن يكون المكتسب للعلوم كالمضطرّ إليها في أنه لا يمكنه نَفْيه عن نفسه، أو يمتنع ذلك عليه. والمحبوس في قيود من حديدٍ كالمخلّى في أنه يمتنع عليه التحرّك في سائر الجهات، أو يتأتّى له، وهذا بيِّن الاستحالة. ويجب، على هذا القول، أن لا يكون بين الملجأ والمختار فصلٌ؛ لأنهما جميعًا يتصرّفان بأن يخلق تصرفهما، فقوّة دواعي أحدهما، وضعف دواعي الآخر، يجب أن لا تؤثّر في ذلك، كما لا تؤثّر في سائر ما يُخلق فيه من الألوان الطول والقصر؛ بل كان يجب، على قولهم هذا، أن يستحيل أن يكون للإنسان دواعي إلى التصرّف، وأن تكون دواعيه في هذا الباب بمنزلة مجيئه للصحة والسلامة وخَلْق الأولاد، وقد عَلِمْنا أنّ دواعيه في تصرّفه تفارق إرادته، لما ذكرناه؛ وذلك يوجب فساد قولهم. ولذلك يجد الإنسان الفصل بين تصرّف وتصرّف غيره في الدَّواعي، وبين الحركات والألوان في الدواعي، وكلّ ذلك يبيّن بطلان قولهم.

[الدليل الرابع والعشرون][(١)]

كان يجب، لو كان فعل العبد مخلوقًا لله تعالى، أن لا يكون لإنفاق الوالد على ولده في التعلّم والتأدّب والتوصّل إلى ذلك بسائر ما يتوصّل إليه، معنًى؛ لأنه إنْ خلق فيه تعالى العلمَ، حصل الغرض من غير مقدّمة، وإن لم يفعل ذلك فيه، لم تنفع هذه الأمور. وهذا يوجب أن لا يكون، لسعي العقلاء في ذلك وفيما شاكله، معنًى.

[شُبهــة]

فإن قال: نقول في هذا، كقولكم في العلاجات والتعرّض للأرزاق وما شاكلهما. فإن كان لكل ذلك معنًى، وإنْ كان ما يقع عنده من فعل الله، سبحانه، فكذلك قولنا.

قيل له: إنّ القديم تعالى قد يفعل الشيء عند سبب منّا بالعادة، وقد يفعله من غير سبب. فإذا أجرى العادة بفعل الشيء عند سبب، جاز أن يتكلّف السبب إليه. وليس كذلك قولهم؛ لأنهم لا يُثْبِتون للعبد فعلًا يتوصّل به إلى غيره، ويتسبّب به إلى سواه، فيجب أن لا يكون لتكلّف الأُمور، على قولهم، فائدة. وإنما يتسبّب الوالد بالإنفاق إلى أن يتعاطى الابن أمرًا يقع بحسب قصده، وذلك عندهم مخلوقٌ لله تعالى، فيجب أن لا تكون فيه فائدة.

[إلزام لأبي علي الجبائي]

[الدليل الخامس والعشرون][(١)]

وقد ألزمهم شيخنا أبو عليّ، رحمه الله، أن يأمر تعالى بالقبيح من الكذب والظلم؛ لأن مَنْ جاز أن يفعل الفعل، جاز أن أمر به؛ لأن الأمر بالشيء، دونه في القبح، فإذا صحّ أن يتولّى فعله، صحّ أن يأمر به. وهذا يُوجب تجويز القول بأنه تعالى يأمر بالظلم والكذب، وأن لا يأمر فيما أمر به أو أكثره، أن

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يكون بهذه الصفة. ولا يلزم على ذلك أمره بالصلاة، وإنْ كان لا يصح أن يفعله؛ لأن ذلك عكس ما ذكرناه؛ لأنا قلنا: ما جاز أن يخلقه، جاز أن يأمره به. وألزمونا أمرًا قد جاز أن يأمر به، وإن لم يجز أن يخلقه، وإنْ كان لا يلزم على الكلام؛ لأن الكلام مبنيّ على الشيء الذي يجوز منه فعله والأمر به. فإذا صحّ كِلَا الأمرين فيه، ولم يستحلّ، وجاز أن يفعله، جاز أن يأمر به. والصلاة تستحيل على الله تعالى؛ لأنها أفعال تحلّ في أبعاض المصلّي، ويتعالى الله عن كونه جسمًا.

فيجب سقوط هذا السؤال، وهذا مما قد بينّا أنهم، لو ارتكبوه لكان الكلام عليهم، والكلام عليهم إذا لم يرتكبوه، سواءٌ.

[إلزام لأبي هاشم]

[الدليل السادس والعشرون][١]

ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فقال: لو كان كسب العبد مخلوقًا لله، لكانت القدرة لا تخلو من أن تكون مُوجِبة للفعل من حيث كان كسبًا، أو من حيث كان خَلْقًا، أو من حيث كان كسبًا وخَلْقًا، أو غير مُوجبة له ألبتّة. وإن لم تُوجبه، فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة في زيد، فلا يكون مكتسَبًا. وفي هذا إبطال القول بالكَسْب، وترك لمذهبهم. وإن كانت تُوجبه من حيث كان خَلْقًا وكسبًا، فكما كان القادر بها مكتسبًا للفعل، يجب أن يكون خالقًا له؛ لأن القدرة له، فيما تُوجبه، يجب أن تُضاف إليه، وهذا يوجب كون العبد مكتسبًا خالقًا. وإن كانت تُوجب من حيث كانت كسبًا فقط، جاز أن يُحدثها الله تعالى في المكتسَب. ولا يخلق الفعل؛ لأن خَلْق الفعل منفصل من القدرة، فيؤدّي ذلك إلى كون العبد مكتسبًا للفعل، وإنْ كان غير مخلوق لله تعالى.

وهذا إمّا أن يوجب صحة ما نقوله، أو كون المعدوم كسبًا؛ وكون المعدوم كسبًا، مُحال؛ فتجب صحة ما نقوله في هذا الباب.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

ولا يمكن أن يقال: إنه يستحيل أن يخلق تعالى القدرة إلّا ويخلق الفعل؛ كما لا يخلق الجسم، إلا ويخلق الكون؛ وذلك لأن الجسم مضمن بالكون، فيصح ذلك فيه، والقدرة ليست مُضمنة بالفعل؛ لأنه لا حال لها تقتضي استحالة حصولها إلّا ومعها، ولا هي تحتاج في الوجود إلى الحركة؛ لأنه كان يجب صحة وجودها مع عدمه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ فاعل القدرة ملجأ إلى فعل الحركة، فكيف يقال: إنه متى خلقها، فلا بدّ من أن يخلق الحركة.

[الدليل السابع والعشرون][(١)]

لو كان تعالى هو الخالق والمُحدث لأفعال العباد، لأدّى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلًا؛ لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجةَ المحدَث إلى مُحدِث، لم يمكنه حمل الغائب عليه، فلا يمكنه أن يستدلّ على حاجة المُحدثات التي يتعذّر وقوعها من جهتِنا على أنّ لها مُحدثًا، فقد صحّ أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلًا. فكيف يقال: إنّه الخالق لأفعالهم؟ وكيف يصح اعتقاد فرعٌ يؤدّي إلى هدم أصله؟ وقد بينّا صحة هذه الطريقة عند الدّلالة على إثبات المُحدِث والفاعل، فلا وجه لإعادته.

ويجب أن لا يمكنهم العلم بأنه تعالى قادر؛ لأن طريق ذلك أنّ حدوث الفعل في الشاهد لمّا لم يصح إلّا من قادر، فكذلك في الغائب؛ فإذا نَفُوا، في الشاهد، الفاعلَ والمحدِثَ، فقد أفسدوا هذا الطريق على أنفسهم. ويجب أن لا يمكنهم أن يستدلّوا على أنه عالم، وعلى أنه حيٌّ سميعٌ بصيرٌ موجودٌ؛ لأنّ جميع ذلك إنما يتوصّل إليه بالفعل، وأنه إذا احتاج إلى فاعله احتاج إلى كونه على بعض الصّفات؛ وذلك مما لا يتأتّى لهم. ويجب أن لا يصحّ لهم العلم بأنّه واحد؛ لأنّ الأدلّة على ذلك موقوفة على القول باستحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن؛ وذلك لا يصح لهم، مع قولهم: إنّ فعل العبد

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

مخلوقٌ لله تعالى، وقد شرحنا القول في ذلك. وإذا لم يصح لهم معرفته تعالى بتوحيده، فبأن لا يصح لهم معرفة عدله أوْلى، لأنه فرعٌ على التوحيد، أو كالفرع عليه.

وهذه الجملة تُغني عن تفصيل القول في مسألةٍ مسألةٍ منه.

[الدليل الثامن والعشرون](١)

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لم يجز أن يكره شيئًا منها؛ لأن الحكيم لا يجوز أن يفعل ما نَكره، كما لا يجوز مع السلامة أن لا يفعل ما نريد. وفي عِلْمنا بأنه قد كره كثيرًا من أفعالهم؛ لأن ما ثبت أنه نهيٌ عنه لفقد كرهه دلالةٌ على فساد قولهم في ذلك.

[شُبهــة]

وليس له أن يقول: يَحْسُن ويصحّ أن يُكْره بعضُها من حيث كان كسبًا للعباد؛ وذلك لأنّ كونه كسبًا لهم، لا يُخرج القديم تعالى من أن يكون خالقًا له. ومن حقِّ الخالق والفاعل أن لا يجوز أن يكره ما وقع منه ألبتّة؛ لأن ذلك يستحيل. وقد ثبت أنه تعالى يكره المعاصي من أفعال العباد؛ وقد دلَلْنا على ذلك، وقد نطق الكتاب به أيضًا. وأجمعوا على القول بأنه يكره ما يُستغفر منه، ولذلك يقولون في الاستغفار: أستغفر الله مما يكره الله.

[شُبهــة]

فإن قال: إنه تعالى لا يكره كونه، وإنما يكره أن يكون المكتسب مكتسبًا له، أو يكره كونه قبيحًا إذا كان قبيحًا. والذي يمتنع في ذلك أن يكره الفاعل إيجاد فعله، فأمّا أن يكرهه، على بعض الوجوه مع كونه مريدًا له على وجه، فذلك جائز.

قيل له: إنّ الفاعل لا يجوز أن يكون كارهًا للفعل على الوجه الذي يُحْدِثه عليه. كما لا يجوز أن يكره حدوثه أيضًا، وإنما يجوز أن يكره كونه

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

على وجهٍ لم يحصل عليه. وقد دلَلْنا على أنه تعالى كره بعض أفعال العباد على وجوهٍ وقعت عليها، وذلك يصحّح ما قَصَدْنا إليه.

[الدليل التاسع والعشرون](١)

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب في كل ما يستحقّ عليه أن يكون له تعالى حظٌّ في استحقاقه؛ لأنه لا يجوز أن يستحقّ عليه، من حيث كان كسبًا، الشيءَ؛ ولا يستحقّ ذلك عليه من حيث كان خَلْقًا. ولذلك لـمّا استحقَّ المُحْسِن منا الشكرَ والمدحَ على اكتسابه عندهم، استحقّ القديم، جلّ وعزّ، مثله، على خلقه الإحسان؛ فكان يجب إذا استحقّ المكتسب الثواب والعقاب على اكتسابه، أن يستحقّه القديم، تعالى، على خلقه القبيح والحسن؛ لأن المستحقّ عليه واحد. وليس الوجه الذي لكونه عليه يستحقّ من الاختصاص بالمكتسب ما ليس له بالحقّ، فكان يجب أن يستحقّ تعالى على القبيح الذمّ والعقاب. فإذا استحال ذلك، وجب القضاء بأنّ ما أحال استحقاقه له يُحيل وقوع ما يستحقّ به، على الوجه الذي من شأنه أن يُستحَقّ به. وإنما يجوز أن يستحقّ الواحد منّا الثواب دونه؛ لأن الوجه الذي عليه يستحقّه لا يتأتّى فيه من حصول المشقّة وما يجري مجراها. وإنما صحّ أن يستحقّ العقاب على القبيح دونه، لو وقع القبيح منه؛ لأن ما يستحقّ عليه لا يجوز أن يقع منه بعينه، وإنما يقع منه غيره. وقد يختلف حكم الغير فيما يستحقّ بهما، لاختلاف فاعلهما؛ كما يختلف حكمهما بالأوقات، لاختلاف حال الفاعل. وذلك لا يتأتّى فيما ألزمناهم، فالكلام إذن مُتوجّه عليهم.

[الدليل الثلاثون](١)

لو كان تعالى خالقًا لأفعال العباد؛ لوجب، إن لم يصحّ أن يخلقه إلّا والعبد مكتسب، أن يكون العبد شريكًا له في خَلْقه، كما لو قال قائل: إنه تعالى لا يصح أن يخلق السمٰوات، إلا بأن يكتسبها بعضُ العباد، لكان قائلًا بأنه شريكٌ لله، ولوجب كونه كافرًا.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وقد بينّا الكلام في ذلك من قبل، وبينّا أنّ الملك لا يلزم عليه؛ لأنّا نقول: إنّ العبد لا يملك ما يملكه الله تعالى في الحقيقة. ومتى قلنا، في الذات: إنها ملكٌ لله تعالى، وللعبد؛ فذلك مجاز، ولا يلزم عليه مشاركة زيد عمرًا في الخياطة وغيرها؛ لأن فِعْل أحدهما مميّز من فعل الآخر، ويستقلّ بنفسه.

[مقالة أبي هاشم]

وبيّنا أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، ذكر أن أقوى ما يمثّل به ذلك حمل زيد وعمرو ما لا يصح من أحدهما حمله؛ لأنه إنما قيل له شريكه، من حيث لم يصح منه إيجاد فعله إلا بأن يقع من صاحبه الفعل. وهذا المعنى قائمٌ في الكسب، لو كان خلقًا لله تعالى. وبينَّ أنّ هذا الإلزام موقوفٌ على عبارة ليس في إطلاقهم لها إلّا ما فيه من الشناعة، ومخالفة الأُمّة؛ وإلّا فالكلام عليهم عند إطلاقها، كَهُوَ عند امتناعهم منها.

[ما أشار إليه أبو علي من كلام أبي هاشم]

وشيخنا أبو علي، رحمه الله، قد أشار إلى أن ما ذكره أبو هاشم، رحمه الله، لا يكون شركة في الشاهد؛ لأن أحد الفعلين يتميّز من الآخر. وإنما تحصل الشركة فيما لا يتميّز ما لأحدِ الشريكين عن صاحبه؛ كأجزاء الأموال، وكالتصرّف فيها. قال رحمه الله: فيجب لو كان الكسب خلقًا لله، سبحانه، أن يكون المكتسَب شريكًا له؛ لأنه لا يصح معنى التمييز فيه، ويتعذّر لزوم ذلك لمن يقول: إنه تعالى يجوز أن ينفرد بخلق ما يجعله كسبًا لغيره، وإنْ كان لزومه لهم على طريقة أبي علي، رحمه الله، أقرب.

[الدليل الواحد والثلاثون][1]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب أن يشتقّ له من الأسماء والأوصاف ما يجري على الفاعل من حيث فعل، وعلى المكتسِب عندهم من

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

حيث اكتسب، سواء كان ذلك الاسم مشتقًّا من الفعل بمجرّده أو من الفعل بكونه على صفة، أو من واحد الفعل، أو من جملة منه، أو من الفعل إذا قصد به بعض الوجوه، أو منه إذا لم يقصد به ذلك؛ لأن اختلاف هذه الوجوه لا يُخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتقّ منه يجري على الفاعل من حيث فعل. وهذا يُوجب وصفه تعالى بأنه ظالمٌ جائرٌ بما فعله العباد، وقائلٌ ومتكلّمٌ ومُجبر بما فعله جَبْرًا؛ وذلك فاسد، فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلًا.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنكم بَنَيْتم هذا الكلام على أُمور، منها: أنّ فاعل الظلم في الشاهد لا بدّ من أن يُوصف بأنه ظالم. ومنها: أنّ القديم تعالى لو خلق الظلم، لوجب أن تكون حاله كحال الواحد منّا في ذلك. ومنها: أنّ ما لأجله وُصِف بأنه ظالم هو لأنه فَعَل فاكتسب، وأن الفاعل والخالق هذا سبيله. ومنها: أن وصفه تعالى بأنه ظالم، لا يصح؛ وكل ذلك متنازَعٌ فيه، فدِلُّوا على جميعه لنسلّم لكم الكلام.

قيل له: إنّ فاعل الظلم في الشاهد سُمّي ظالمًا، فواجبٌ بعد حصول المواضعة؛ لأن أهل اللغة أجروا ذلك عليه، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الاسم واجبٌ لفاعل الظلم. ويُعتبر تقدّم اللغة والمواضعة في وجود هذا الاسم بمنزلة تقدّم كمال العقل في استحقاق الذمّ بفعل القبيح. وكما يجوز وقوع الظلم، ولا يُسمّى بذلك بأن لا تحصل المُواضعة، فقد يجوز فعل القبيح قبل كمال العقل، ولا يستحقّ الذم، ولم يُخِلّ ذلك باستحقاقه بعد تقدّم كمال الفعل، فكذلك لا يخلّ ما ذكرناه في استحقاق الاسم بعد تقدّم المواضعة.

وقد بينّا من قبلُ أنّ المواضعة لا يقع فيها اختصاص، فلا يجوز أن يقال: إنهم وصفوا فاعل الظلم بأنه ظالم، ويكون هذا الوصف موقوفًا على فاعلٍ دون فاعل؛ لأن ذلك ينقض طريقة المواضعة وما يدعو إليه؛ لأن الداعي إليه، هو

التفرقة بين المسمّيات عند حصول الصّفات، أو حدوث المعاني؛ فلو جوَّزنا الاختصاص فيه، لأدّى إلى نقض هذه الطريقة. وكما لا يقع الاختصاص في هذه الأسماء في الشاهد، فكذلك لا يجوز أن يقع الاختصاص فيه في الغائب، بل يجب متى حصل في القديم تعالى ما يُفيده هذه التسمية، أن يكون الاسم جاريًا عليه. ولذلك قلنا: إنه متى صحّ الفعل منه، وجب وصفه بأنه قادرٌ. وقلنا للمجسَّمة: يجب أن يُوصف، إنْ كان طويلًا عريضًا عميقًا، بأنه جسم؛ وإن لم يكن كذلك، فيجب أن لا يُوصف به. وقلنا: إن إثبات الاسم مع عدم فائدته، كنَفْي الاسم مع إثبات فائدته؛ فلو جاز أن يُوصف بأنه جسم، وإنْ لم يكن طويلًا عريضًا عميقًا، لجاز كونه طويلًا عريضًا عميقًا، ولا يسمّى بذلك. وبهذه الطريقة، أبطلنا قول جَهْم والناشيء في الأسماء والصفات. فإذا ثبت ما ادَّعيناه أوّلًا من أن فاعل الظلم يُوصف بأنه ظالم، فإنّ الغائب كالشاهد، كما أنّ بعض الشاهد كبعض.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ جميع ذلك لا يتمّ إلّا بعد أن يُبيِّنوا أنهم وصفوا الظالم ظالمًا من حيث فعل أو اكتسب، وإلّا فلقائلٍ أن يقول: إنّ الشاهد يختصّ بذلك الوجه لا يوجد في القديم.

قيل له: إنّ أهل اللغة قد وصفوا، مَنْ وجدوه يقع الظلم منه بحسب قصده وإرادته ودواعيه، بأنه ظالمٌ؛ ومَنْ يقع منه القول والكلام على هذا الوجه، بأنّه متكلّم قائل، فلا يخلو من أن يكونوا وصفوه بذلك؛ لأنه قد حصل بالظلم والقول على حالٍ فارق بها غيره، فقصدوا به التفرقة بين جملةٍ من جُمَلِهِ، كما نقوله، في وصفهم للعالم، بأنه عالمٌ؛ أو وصفوه بذلك، لأن للظلم والقول خلافه، فيكون بمنزلة قولنا: متحرّك، في أنه يُوصَف به المحل لحلوله فيه؛ أو وصفوه بذلك، لأن الظلم حلَّ في بعضه مِنْ جارحةٍ وآلة، كما يوصف بأنه أخرس على هذا الحدّ؛ أو وصفوه بذلك، لأنه فعل ما نُهِيَ عنه؛ أو وصفوه بذلك، لأنه فعل ما ليس له فعله، أو وضع الشيء

في غير موضعه؛ أو وصفوه بذلك، لأن الظلم جُعِل ظلمًا له؛ أو وصفوه بذلك، لأنه تفرّد بفعله؛ أو وصفوه بذلك لأنه فعله من حيث كان ظلمًا؛ فأيّ فاعل فَعَلَه على هذا الوجه، لا يُوصف به؟ أو وصفوه بذلك لِما يقوله من أنه فَعَل الظلم واكتسبه، فإذا ثبت أنه وُصِف بذلك لهذا الوجه الآخر، فقد صحّ ما أوردناه.

ويجب أن يُوصَف تعالى بذلك، من حيث خَلَق؛ لأنّ كل اسم يستحقّه المكتسِب لأنه اكتسب، يستحقّه تعالى لأنه خَلَق. ولولا أنّ ذلك كذلك، كان لا يمتنع أن يُوصف بأنه عادل، مُحسن، متكلّم، مُجبر بما خلقه، منفرد به من حيث استحال عليه الاكتساب. وثبوت ذلك، عندهم، يبيّن صحة ما ذكرناه، وإنْ كنا إنما نذكر ذلك على جهة الإلزام لهم، وإلّا فالغائب كالشاهد عندنا في هذا الوجه. ولكن القصد بالكلام، لما كان ألزامهم القول بأنه تعالى ظالمٌ، أوردناه على طريقتهم، ولا يجوز أن يكون المستفاد بوَصْف الظالم بأنه ظالم، وكونه على حالٍ بالظلم والقول؛ لأن الفاعل، ليس له، بكونه فاعلًا، حالٌ، على ما دلَلْنا عليه من قبل؛ ولأنهم متى عرفوا وقوع الظلم منه بحسب قصده، وصفوه بذلك، وإن لم يعرفوا أمرًا زائدًا، ولا اعتقدوه. وفارق ما نقوله في العالم، لأنهم وصفوه بذلك عند عِلمهم بتأتّي الفعل المُحكم منه، وإن لم يعرفوا أنّ هناك عِلْمًا يُحيل بعضه على ما دلَلْنا عليه من قبل. ولو صح هذا القسم، لكان الإلزام، كما يجب ذلك في وصفه تعالى بأنه عادلٌ أو متكلّم. ولا يجوز أن يكون المُستفاد بذلك حلول الظلم والقول؛ لأنه كان يجب أن تُوصف اليد التي حلّها الظلم بأنها ظالمة، واللّسان الذي حلّه الكلام بأنه قائل؛ بل كان يجب وصف محل القيد والشحّ بأنه ظالمٌ دون فاعله، بل كان يجب بأن يستحيل حصول ظالم في العالم؛ لأنه يبعد حصول جملة الظلم في محلٍّ واحد، كما يتعذّر حصول جملة حروف الخبر والقول في محل. وبمثل ذلك يبطل القول بأنه وصف بذلك؛ لأن الظلم حلَّ في بعضه، لأنه كان يجب أن تكون الجارحة ظالمة، واللّسان قائلًا، على ما بيّناه. ولا يجوز أن يُوصف بذلك لأنه فعل ما نُهِيَ عنه؛ لأن أهل اللغة يقولون: ظلم من حبّه، والنهي لا

يصح فيها؛ ولأن مَن اعتقد منهم، النهي، ومَنْ لم يعتقده، يصف، فاعل الضرر الخالي من نفع ودفع ضرر واستحقاق، بذلك. ولأنهم يعلمون ذلك، ويجوّزون الاسم على فاعله، قبل الفكر والتدبّر، اللذين لولاهما لم يعرف النهي والناهي. ولا يجوز أن يُوصف بذلك؛ لأنه تجاوز ما حُدّ له ورُسِم، لما ذكرناه من الوجوه، سيّما ومَنْ يتعلّق بذلك إنما يعني حدّ القديم ورسمه، دون غيره. ومَنْ لم يخطر له ذلك بالبال، يَصِفُ فاعل الظلم بذلك؛ لأنه فَعَل ما ليس له فِعْله، لأنّهم وصفوا الحيّة بذلك، ولا تُوصَف بأنها تفعل ما ليس لها فِعْله. ولأن عندهم أن العَبْث ليس لفاعله فِعْله، ولا يُوصف بأنه ظالم، نحو أن يقول الرجل طول نهاره: السماء فوقي، والأرض تحتي. لأنهم يُعدّونه عابثًا، فاعلًا ما ليس له فعله، ولا يصفونه بأنه ظالم. ولأن الواحد منهم لو أطعم غيره ما هو مضطرّ إليه أو في وقت وجوب قضاء الدَّيْن عليه، لعدوّه فاعلًا ما ليس له فِعْله، ولا يصفونه بأنه ظالم.

ولا يجوز أن يكون المُستفاد، بوصفه بأنه ظالمٌ جائر، وضعه الشيء في غير موضعه، لما ذكرناه؛ لأنهم قد يعتقدونه واضعًا للشيء في غير موضعه، ولا يصفونه بذلك، على ما تقدَّم القول فيه. ووصفهم السّهم، إذا زال عن سِمَته بأنه جائز، مجازٌ عندنا؛ لأنهم لا يصفون كلّ ما زال عن سِمَتِهِ بذلك. فلا يصفون الحجر المرميّ بذلك، ولا غيره، فعُلِم أنه مجاز، وإلا كان يشيع في هذه الفائدة. ألا ترى أنّه لما أفاد وقوع الجور منه، استمرّ في كل مَنْ فعل الجور؟

[وصف المجبّرة للسحاب بأنها ظالمة]

وأمّا وصفهم السحاب[1] بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر في غير حينه، فمجاز؛ لأنه لو كان حقيقة لاستمرّ في كلّ ما له حكم، وحصل له ذلك أو به

---

(١) السَّحاب: هو انعقاد البخار بالبَرَد. (الحدود والفروق ص ٧٦). وهو جسم منعقد من البخار يتصاعد من الأرض لطيفًا، ثم يتكاثف من التئام بعضه إلى بعض، وهو جسم لا صوت له. (رسائل إخوان الصفا ٣/ ٩٦).

في غير الوقت المُعْتاد، حتى يقال، في الشجرة إذا تأخّر نضج ثمارها، بأنها ظالمة؛ فعُلِم بذلك، أنّه استعمل فيها تشبيهًا بفاعل الظلم لمّا كان المبتغي منها المطر في حين ما خطأ به، كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم. فصحّ بذلك، أنّ وصف الظالم بأنه ظالم، يفيد في الحقيقة أنه فعل الظلم دون سائر ما ذكرناه من الأقسام.

[تأويل لأبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، في قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريَم: الآية ٣٥]، وفي قوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ [الأنبيَاء: الآية ١٧]، أنه كان يجب لو اتّخذ ذلك، أن يكون ظالمًا، لأنه فعل ما ليس له فِعْله. ولو كان ظالمًا، لم يخلُ من أن يكون ظالمًا لنفسه، أو للواحد منّا، أو للَهْو. وقد عُلِم فساد جميع ذلك؛ لأن اتّخاذه الولد واللّهو لا يؤثّر فينا، فكيف يكون ظالمًا لنا؟ ولا يصح كونهما مظلومَيْن، ولا كونه تعالى مظلومًا. وهذا أيضًا يُبطل قولهم: إن الظلم هو فِعْل ما ليس له فعله.

ولا يجوز أن يوصف بذلك، لأنه جعل الظلم طلمًا له، على ما يتعلّق به المُجبّرة؛ وذلك لأن قولهم أنه جعله ظلمًا له لا يخلو من أن يرجعوا به إلى أنه فِعْله فقط، أو يرجع به إلى أنه جعله على صفة. ولا يصح أن يريدوا بذلك أنه فعله فقط؛ لأنه كان يجب أن يكون الواحد منّا ظالمًا به لأنه فَعَل، وفي هذا إبطال قولهم: إنه حصل ظالمًا؛ لأنه جعل ظلمًا له، فلا بدّ من أن يريدوا به صفة زائدة. ويجب أن يصح منه تعالى أن يفعله ولا يجعله ظلمًا له. وهذا يُوجب صحة ما ألزمهم شيوخنا، من أنه كان يجب أن يجوز أن يجعله كسبًا له، ولا يجعله ظلمًا له؛ بل يجعله ظالمًا لنفسه، أو ظلمًا لأحد، أو ظلمًا لغير المكتسب، أو ظلمًا له ولغيره. وكل ذلك فاسد.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ جعله الظلم ظلمًا لزيد هو بأن يجعله كسبًا له؛ لأن جعله كسبًا له يرجعون به إلى أنه أوجد فيه القدرة عليه، فصار كسبًا بذلك، وأنه جَعْلُه ظالمًا، لا يجوز أن يرجع به إلى ذلك عندهم، كما لا يُرجع بجعله العدل عدلًا إلى ذلك. وإذا لم يُرجع به إليه، لزم سائر ما قدّمناه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزموهم على هذه العلّة، أن يتفرّد تعالى بالظلم، فلا يكون ظالمًا بأن لا يجعله ظلمًا لنفسه. وبيَّنوا أنهم إن ارتكبوا ذلك، لَزِمَهم مثله في العدل والجَبْر وغيره. وهذا يؤدّي إلى أن ينفرد تعالى بكلّ ذلك، ولا يستحقّ منه شيئًا من الإنصاف.

ومما يبيّن فساد هذا القول، إنّ أهل اللغة قد يَصِفُون فاعل الظلم بأنه ظالم، وإن لم يعتقدوا، في ظلمه، أنّ جاعِلًا قد جَعَلَه ظلمًا له، ولا خطر ذلك لهم بالبال؛ فكيف يصح أن يجعل ذلك فائدة لهذه الصفة؟ مع عِلْمنا أنهم متى عرفوه، وعَلِموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه، وصَفوه بذلك مع الجهل بسائر ما ذكرناه؟

ويبيّن فساده، أنّ طريقة الاشتقاق من الأفعال، عندهم، لا تختلف، وإن اختلفت الأفعال والأوصاف المشتقّة منها؛ فكان يجب، على هذه العلّة أن لا يُوصف تعالى بأنه عادلٌ، إلا بأن يُجعل العدل عدلًا له. فإذا بَطُل ذلك، ولم يرجع في وصفه بأنه عادل إلّا إلى أنه فعل العدل، فبأن يجب ذلك في الشاهد، أوْلى؛ لأنه لا يجوز إثبات صفة مشتقّة من الغائب إلّا وهو ثابت في الشاهد، فهذا إمّا معلومًا، وإمّا معتقَدًا. ولا يجوز أن يُوصف بأنه ظالم؛ لأنه تفرّد بفعل الظلم، لأن ذلك لا يُوجب، على قولهم، أنْ لا يوصف الإنسان بأنه ظالم، لأنه لم يتفرّد عندهم به.

وبعد، فإن الذي يطلب تعليله هو الظالم في الشاهد، لأنّا من الشاهد نتطرّق إلى الغائب في الأسماء خاصّة؛ لأن أهل اللغة، إنما وضعوا الأسماء فيما عَقِلوه في الشاهد أوّلًا، ثم أُجريت على ما غاب عنهم. فإذا صحّ ذلك، وَعَلِمْنا أنه لا يمكنهم أن يتقوّلوا في الشاهد أنه إنما كان ظالمًا لتفرّده بالظلم؛ لأن مذهبهم ينقض ذلك، فيجب فساد تعلّقهم بذلك. على أن أهل اللغة متى عَلِمُوا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه، وصفوه بذلك، واعتقدوا أنه المتفرّد بذلك أوّلًا، فلا يجوز إدخال ذلك في فائدة الصفة.

ومما يبيّن فساد ذلك، أنّهم كلّهم أو كثيرٌ منهم قد اعتقدوا، في الفعل، أنّ الجماعة تشترك فيه من ظلمٍ وغيره، وتصفُ كلّ واحدٍ منهم بالاسم المشتقّ منه. وقد بينّا أنّ الأسماء عندهم تتبع الاعتقاد، ويصح الاستدلال به فيما اعتقدوه، كما يصح ذلك فيما عَلِمُوه. وهذا مثل اعتقادهم، في الثقيل، أنّ الجماعة حملته؛ وفي المقبول، أن الجماعة قَبِلَتْه. وإن لم يميِّزوا فعالهم، بل اعتقدوا فيه أنه فعلُ واحدٍ واقع من جماعة. وقد صح، في مثل ذلك، أن يشتبه على كثيرٍ من أهل النظر، فلا يمكن أن يدفع اشتباهه عليهم، وإن كانوا قد جوَّزوا، في الاسم، على ما ذكرناه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنّ محصول قولهم: إنه إنما وُصِف بذلك لتفرّده به إذا فعله وخلقه، ولم يجعله كسبًا لغيره، وُصِف بذلك. قال، رحمه الله: وهذا لا يصح؛ لأن الأسماء المشتقّة لا تتبع النفي، وإنما تتبع الإثبات. وقد عُلِم بأن القول، بأنه لم يجعله كسبًا لغيره، يفيد النفي؛ فلا يصحّ الاشتقاق منه، فإذن يجب أن تكون هذه الصفة مشتقّة من فعله له. يبيّن ذلك أنه قَبْل أن يفعله، لم يجعله كسبًا لغيره، كَهُوَ بعد فِعْله له، ولم يُوصف بالصفة المشتقّة، ولمّا فعله وُصِف بذلك، فيجب أن يكون المستفاد به ما يجاوزه الاشتقاق ويتعلّق به.

[مقالة أخرى لأبي هاشم]

وقال، رحمه الله: كان يجب إذا جعله كسبًا لزيد، ولم يجعله كسبًا لغيره، أن يكون قد حصل فيه الوجهُ الذي يوجب الاشتقاق، والوجهُ الذي يمنع منه؛ وهذا مستحيل، فبَطُل ما تعلّقوا به. وهذا الوجه يمكن فيه الشغب، والأوّل هو المُعتمد في هذا الباب.

ومما يُبطل تعلّقهم بهذه العلّة، أنهم قد وصفوا القديم، تعالى، ممّا جعله كسبًا للعباد؟ واشتقّوا له منه أسماء، فقالوا: إنه تعالى مضلّ بما جعله كسبًا لهم من الضلال، وأنه مُحسن مُنْعم نافع بما خلقه كسبًا لهم من الإيمان. وذلك يُبطل تعلّقهم بهذه العلّة.

ومما يُبطل ذلك، أنّ وصفه بأنه ظالمٌ يجب أن يكون مأخوذًا من كون فعله ظلمًا. وعندهم، أنه تعالى المتفرّد بجعله ظلمًا، كما أنه المتفرّد بخلقه. فكما يجب، عندهم أن يُوصف تعالى منه بأنه خالق، فكذلك يجب أن يُوصف بأنه ظالم، وأن يُخصّ بذلك دون العبد؛ لأنه مدخلٌ له في كون الفعل ظلمًا.

[استدلال أبي هاشم على تنزيه الله تعالى من الظلم بآية قرآنية]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنّ تنزيهه تعالى نفسه عن الظلم، بقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٢]، وغير ذلك، يدلّ على أن الظالم هو فاعل الظلم، وإلا لم يكن لهذا التنزيه معنًى؛ لأنه، على قولهم، قد وقع منه الظلم كلّه، فلا وجه إذن للتنزيه. ولا يجوز أن يقول: إنه إنما يوصف بذلك؛ لأنه فعله من حيث كان ظلمًا؛ لأن ذلك يوجب، على قولهم، أن لا يوصف العبد بذلك، على وجهٍ من الوجوه. ونحن، إنما نتكلّم على ما لأجله يوصف الواحد منّا في الشاهد بأنه ظالم، ثم نتوصّل بعد ذلك إلى الكلام في الغائب.

وبعد، فإنهم يَصِفُون فاعلَ الظلم بأنه ظالم، وإن لم يخطر لهم بالبال أكثر من أنه فعله، ووقع بحسب قصده؛ لأن الكلام في أنه فعله، من حيث كان ظلمًا، وأنّ ذلك يتعلّق بالفعل أوْ لا، مما يتوصّل إلى معرفته بالاستدلال. على أنّ هذا الوجه إن ثبت، لزمهم عليه وصفه تعالى بأنه ظالم؛ لأنه، على قولهم، قد فَعَله من حيث كان ظلمًا. فإذا بَطُلت هذه الوجوه أجمع فيما يفيده وصف الظالم بأنه ظالم، علم أنه إنما يفيد أنه فعله، فيجب، في كلّ مَنْ فعل الظلم، أن يُوصف بذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ عندنا أنّ العبد غير فاعلٍ في الحقيقة، فيجب أن لا يصح أن يفيد ذلك.

قيل له: إنّ الغرض بهذا الكلام، أنّهم يُتْبعون هذا الاسم علمَهم واعتقادَهم أنّ الظلم وقع بحسب قصده وإرادته؛ لأن هذا طريق كونه فاعلًا. وإن كنّا ننتهي نحن في تلخيص فائدة الاسم إلى ما لم ينتهوا إليه، لعِلْمنا بأنهم لو انتهوا إليه لعلّقوا الاسم به.

وبعد، فلو ثبت أنهم وصفوا الظالم بأنه ظالم؛ لأنه مكتسب، للزمهم ما ذكرناه في القديم؛ لأنّ عندهم أنّ كل اسم يوجد للمكتسب من كونه مكتسبًا، يجري على الخالق الفاعل؛ ولذلك يصفون القديم تعالى، بأنه مُنْعم مُحْسن عادل مُجْبر. والاكتساب والخلق، عندهم، كالشيء الواحد فيما يقتضي الاشتقاق، أو يَمْنع منه.

ومما يبيّن هذه الطريقة أنه قد ثبت، فيما يتفرّد به تعالى، أن تشتقّ له منه أوصاف؛ فيجب أن يشتقّ له ذلك، وإن جعله كسبًا لغيره؛ لأن ما لأجله اشتقّ له الوصف وهو متفرّد، حاصلٌ فيما جعله كسبًا من خلقه وإحداثه إيّاه على جميع الوجوه، فلو كان جعله كسبًا لغيره يؤثّر في بعض ما يشتقّ له إذا انفرد به، لا بدّ في سائره؛ فكان يجب أن لا يوصف من كسب العباد، بأنه خالقٌ مُحدث. فإذا لم يصحّ ذلك، من حيث لم يؤثّر جعله كسبًا لهم في كونه خالقًا له عندهم؛ فكذلك يجب إجراء سائر الأوصاف عليه، من حيث كان اكتساب العبد لم يُخرج القديم، تعالى، من كونه مُحْدِثًا له على تلك الصفة.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: إنّ كل صفة مشتقّة من الفعل تجري مجرى الذمّ لا تجري على القديم؛ لأنه يفعل الفعل على وجهٍ يكون مصيبًا بفعله. وإنما يشتقّ ذلك، لم يخطىء في الأفعال. وكما أنه تعالى لا يُوصف بأنه مُخطىء من حيث يقع فعله على الوجه الذي نريد، ويُوصَف العبد بذلك، فكذلك القول في سائر الصّفات المُفْضِية للذمّ.

قيل له: يجب، على هذه العلّة، أن يكون العبد متى عَلِم الظلم ظلمًا، وعلى سائر صفاته، وقع منه على ما أراد أن لا يوصف بأنه ظالم؛ لأنه مُصيبٌ

بفِعْله، على قولهم، غير مُخْطِىء. وهذا باطل؛ لأن مَنْ هذه حاله بأن يستحقّ الذمّ والأوصاف المنفيّة عنه، لإقدامه على الظلم، مع العِلْم، أوْلى من غيره. ويجب أن يكون تعالى، من حيث فعل الظلم ظلمًا، أن يُوصَف بما يشتقّ منه، كما يوصُف بأنه خالق. وكما أنّ كونه غير مُخطىء بذلك، لا يمنع مِنْ وصفه بأنه خالقٌ مُحدث فاعل، فكذلك يجب أن لا يمنع مَنْ وصفه بأنه ظالم، على قولهم.

على أنّ وصف المُصيب بأنه مُصيب، قد يُراد به وقوع فِعله على ما أراد، وقد يُراد به أنه فعل حسنًا؛ وكذلك وصفه بأنه مُخطىء. والذي يبني على الذم أو المدح، من ذلك، ما أفاد كونه فاعلًا لحسنٍ أو قبيح، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد، وعلى خلافه. وهذا يُوجب كونه تعالى مُخْطئًا بفعل الظلم، على قولهم، من حيث فعل القبيح. وأنْ كون قولهم: أنه فعله، من حيث كان ظلمًا قبيحًا، مؤكّدًا لكونه مُخطئًا. فقولهم: بأنه مصيب بفعله، من حيث وقع على ما أراد، لا يؤثّر في هذا الإلزام؛ لأنه لا يوجب خروجه من كونه فاعلًا لقبيح، وكونه مُخطئًا، على هذا الوجه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يفعل تعالى الحركة والسواد ولا يكون متحرّكًا ولا أسود، والولد ولا يكون والدًا، واللِّحية ولا يكون ملتحيًا، والخضوع والعبادة ولا يكون خاضعًا عابدًا؛ فهلّا جاز أن يفعل الظلم، ولا يكون ظالمًا؟

قيل له: إنّ الذي يجب فيه ما ذكرناه، هو كل صفة أخرى على الفاعل من حيث فعل، فأمّا ما أجري عليه، وأُفيد به غير ذلك، فغير واجبٍ فيه ما ذكرناه. وعلامة ذلك أن نعتبره بأن يستحقّه تعالى، لو تفرّد، فيُحكم باستحقاقه له، وإنْ جعله كسبًا، على قولهم، أو نعتبره بأن يستحقّه الواحد منّا، متى فعله، وأن نرجع الاستحقاق إلى جملته لا إلى كل جزءٍ منه، وأن يستحقّه، حلَّ في بعض أو في جسمٍ منفصل منه، إلّا أن يكون لحلوله في بعضه مدخل فيما يفيد التسمية. وقد ثبت أن الظالم إنما يُوصف بأنه ظالمٌ، من حيث فعل الظلم،

على ما قدَّمناه؛ فيجب وصفه تعالى بذلك، لو كان فاعلًا للظلم، وكذلك في سائر الأوصاف المشتقّة.

فأمّا المتحرِّك، فإنما وُصِف بذلك لحلول الحركة فيه، أو لأنه قد حصل في مُحاذاة بعد أن كان في غيرها بلا فصل، وكِلَا الوجهين يُفيد كون الموصوف جوهرًا ومحلّاً. وهو تعالى، وإنْ فعل الحركة، فليس هذه حاله، فكيف يجب أن يكون متحرّكًا؟ يبيِّن ذلك، أنّ المتحرّك هو بعض الإنسان لا الإنسان، والفاعل المُحرّك هو الإنسان دون بعضه، وهو يُحرّك إحدى يديه ويسكن الأخرى، فيكون مُحرِّكًا مسكّنًا. ويستحيل كونه متحرّكًا ساكنًا لما أفاد حالَيْن ضدَّيْن. والمضطرّ إلى الحركة يكون متحرّكًا أو بعضه متحرّكًا؛ كما أن المختار يكون بهذه الصفة. وكل ذلك لا يتأتّى في وصف الظالم بأنه ظالم؛ لأنه لو كان مضطرًّا إليه لَمَا وُصِف بذلك، كما يُوصَف به إذا اختاره، ويُوصَف بذلك حلّه الظلم أو حلّ غيره، وتوصف بذلك جملته، وإن وجد الظلم في بعضه. وتعلّق الذمّ به من حيث فعله، لا من حيث حلّ المحلّ الذي هو فيه، وكل ذلك يوجب الفَرْق بين الأمرَيْن.

وكذلك القول في كل اسم أُجري على المحلّ؛ لحلول معنًى فيه، كوصفنا له بأنه أسود وحامض ورطب، إلى ما شاكله؛ فأجرى القول في التفرقة بينه وبين وصف الظالم بأنه ظالم، على ما بيّنّاه.

ولا تُعتبر الألفاظ في باب الاشتقاق، فإنه يختلف في باب الفائدة، فيجب أن نعتبر كل واحدٍ بنفسه، لا بأن يُقاس على نظيره في الصفة والوزن.

فأمّا الوالد، فإنما كان والدًا لخروج الولد، أو ما منه يكون الولد منه، أو لأنه وُلِد على فراشه بحكم الشريعة؛ لا لأنه فَعَل الولد. وإلّا كان يجب أن لا يُوصف أحد في العالم بأنه والد؛ لأنه لا يجوز وصفه بأنه فَعَل الولد، ولا يصحّ ذلك منه. والقديم تعالى، إذا استحال عليه ما ذكرناه من الصفات؛ لأنها إنما تجوز على الأجسام، فيجب أن لا يُوصف بأنه والد.

فأمّا المُلْتَحي منّا، فإنما وُصِف بذلك لحصول اللِّحية منه في موضع مخصوص، ولذلك لو حصل الشعر في موضع آخر من جسمه، ولم يسمّ؛ لأنه

فعل اللِّحية. فإذا كان تعالى يفعلها ويُبْقيها، ويستحيل حصولها في بعضه، لم يجب أن يوصف بهذه الصفة، وإن وجب أن يُوصَف الواحد منّا بها.

وكذلك القول في سائر الصّفات التي تجري على الواحد منّا، لا من حيث فَعَل، لكن لحصول بعض الأُمور في شيءٍ من أبعاضه، كوصفنا للإنسان بأنه أخرس، وأشلّ، إلى ما شاكله من الصّفات.

فأمّا الخاضع، فإنما وُصِف بذلك؛ لأنه فعل الخضوع. لكن الخضوع إنما يكون خضوعًا بأن يجعل في بعض الخاضع على وجهٍ مخصوص؛ لأنه الفعل الذي يظهر به أنه دون مَنْ خضع له؛ كالتطامن، وغيره من الأفعال. وذلك لا يصحّ إلّا بأن يكون حالًّا في بعضه، فإذا كان تعالى يستحيل ذلك عليه، لم يُوصف ما وقع منه بأنه خضوع. وإذا لم يُوصف بذلك، لم يَجُزْ أن يُوصف به؛ لأن «خاضع» مأخوذ من لفظ الخضوع، فإذا كان الفعل لا يُوصف به، فالفاعل بأن لا يُوصَف به أوْلى. ولا يمتنع وقوع مثل الخضوع، ولا يكون خضوعًا، كما لا يمتنع وقوع مثل الجبر، ولا يكون جبرًا.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو اضطر تعالى العبد إلى مثل الخضوع[(١)]، لم يُوصف بأنه خضوع، ولا وُصِف هو تعالى بأنه خاضع. وأظنّ أنه قد جوّز أن يُوصف العبد منه بأنه خاضع، ووقف في ذلك.

وما قدَّمناه أوْلى، لأنه يجب أن يُعتبر فيه، كونه فاعلًا وقاصدًا به، وجهًا مخصوصًا، وأن يكون الفعل ظاهرًا منه على وجهٍ يعلم به أنه دون المخضوع له.

فأمّا العابد، فإنما يُوصف بذلك؛ لأنه فعل العبادة، وإنما يكون الفعل عبادة متى خضع بها وبذلك للمعبود؛ وذلك لا يتأتّى إلّا بأن يحلّ العابد أو

---

(١) الخضوع: الخضوع والانخفاض تذلّل العبد في انطوائه على تعظيم الغير في عبادته أو طاعته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٠).

بعضه، أو يكون في حكم الحالّ فيه؛ وذلك لا يتأتّى في القديم، سبحانه، فلا يُوصف، ما يفعله من هذا الجنس، بأنه عبادة، ولا هو بأنه عابد.

[مقالة أبي هاشم في العبادة]

وقد أجرى شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، الكلام في العبادة[١]، على الوجهين اللذين قدَّمناهما، لو اضطرّ تعالى العبد إليه، ويجب أن يقول على ما قلناه.

[مقالة أبي هاشم في الخبر]

فأمّا الخبر، فقد قال، رحمه الله: لو اضطرّ تعالى العبد إليه، وقصد العبد إلى الإخبار به، لم يكن مُخْبِرًا؛ لأنه لم يفعل الخبر. وقال، في موضعٍ آخر: يكون مُخْبِرًا، وكذلك قال في المخاطِب غيره.

وقد بينّا أنّ الأوْلى، أن يكون المُخْبِر من فِعْل الخبر، لا من فعل القصد؛ فمتى فَعَله وهو قاصد إلى الإخبار به، كان خبرًا. والأوْلى أن لا يُعتبر في ذلك، كون القصد من فعله، أو مِنْ فِعْل غيره. كما لا يُعتبر في الفعل المحكم، إلّا كونه عالِمًا فقط، سواء كان العلم من فِعْله أو من فِعل غيره.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الخبر: إنه لا بدّ من أن يكون فاعله مخبرًا. فأمّا متى فعل مثل الخبر، فلا يجب أن يكون مُخبرًا، نحو أن يقول زيد: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت، فليس بمُخْبِر عن خالد أنه في البيت، وإنما أخبر عن عمرو. وأنه قال ذلك أنه إنما قصد إلى الحكاية دون نفس الخبر، وإنْ كان عمرو مُخبرًا بذلك. وقد يجوز أن يكون عمرو كاذبًا بقوله: إنّ خالدًا في البيت؛ وزيد صادقًا بقوله: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت. وقال رحمه الله: وإنما يلزم المجبّرة القول بأنه مُخْبِر بالخبر، متى قصد

(١) العبادة: هي النهاية والغاية في التذلّل والخضوع للغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤). وهي ضرب من الشكر، وغاية فيه. (جمل العلم والعمل ص ١٢).

به الإخبار؛ لأنه إذا كان قادرًا على خلقه، على كلّ وجهٍ يقع عليه، فيجب كونه قادرًا على إيجاده خبرًا.

فعلى هذا الوجه، ألزمناهم أن يكون مخبرًا بخبرهم، صادقًا بصِدْقهم، كاذبًا بكذبهم، لا من حيث فعل ذلك فقط.

فأمّا ما يلزمهم من كونه قائلًا ومتكلّمًا بما فعله من كلام العباد، فلا يحتاج فيه إلى هذا الشرط.

فأمّا الكافر، فإنما يُوصف بذلك؛ لا لأنه فَعَل الكفر، لكن لأنه استحقّ العذاب. ولذلك يوصف بأنه كافرٌ الآن، وإن تقدّم وقوع الكفر منه، لمّا كان مستحقًّا للعقاب الآن. ولذلك لو تاب، لم يُوصَف بذلك، وإنْ كانت التوبة لا تؤثّر في وقوع الكفر منه؛ فلا يجب، لو فعل تعالى الكفر، أن يكون كافرًا؛ لأن استحقاق العقاب يستحيل فيه. وإنْ كانت هذه الصفة، لو اشتقّت من فعل الكفر، لم يجز إجراؤها على القديم تعالى؛ لأن ما يفعله، لا يكون كفرًا من حيث كان الكفر إنما يُوصف بذلك، لأنه يستحقّ به العقاب العظيم، أو يصحّ ذلك فيه.

[طريقة اللغة]

فأمّا على طريقة اللّغة، فلا يمتنع وصف كل مَنْ فعل التعطية بأنّه كافر، كما يُوصف بأنه مُعْطٍ، وكذلك القول في سائر الصّفات التي هي موضوعة لتُفيد الثواب والعقاب.

فأمّا ما يفيد المدح، فإنه يجري عليه تعالى؛ لأنه يستحقّ على أفعاله المدح، كما يستحقّه الواحد منّا متى خَلُص الاسم للمدح. فأمّا إذا أفاد معه ما لا يصحّ فيه تعالى، فيجب أن لا يُوصف به.

[مقالة أبي هاشم في أنّ الله تعالى لا يُوصف بأنه فاضل]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنه لا يوصف تعالى بأنه فاضل، وإنْ فعل ضروب الفضل واستحقّ المدح العظيم؛ لأنه يفيد، مع المدح، تغيّر حال الممدوح، وذلك لا يصح في الله تعالى. وإنْ كان قد

ذكر في بعض المواضع ما يدلّ على أنه لم يستعمل في الله تعالى؛ لا لأنّ معناها لا يصح فيه، لكن من جهة السمع. وبيَّن أنه قد يفيد استحقاق المدح فقط.

فأمّا مَنْ فَعَل الطاعة، فإنما يجب أن يكون طائعًا، لأنها مُرادة للمطاع؛ فلو فعل تعالى الطاعة، أوْجب كونه مطيعًا، إلا أن هذا إنما يصح إلزامهم، متى ثبت أن الواحد منّا قد أراد منه الفعل، وصحّ أنه لا يشترط في ذلك أن يكون المطيع دون المُطاع.

[مقالة أبي عليّ وأبي هاشم]

وقد بينّا أن شيخينا، رحمهما الله، يقرنان القول: بأن الترتيب في ذلك لا مُعتبر به، كما يُعتبر في الأمر؛ وأنه تعالى يجب أن يُوصف بذلك، إذا فعل ما أراده العباد، إلا أن يُوهم بالتعارف، فلا يُستعمل ذلك فيه للإيهام.

وبينّا أنّ الكتاب قد ورد بذلك، وهو قوله: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: الآية ١٨]. وقول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أنضجت غيظًا، قلبَهُ قد تمنّى لي موتًا لم يُطع(١)

يدلّ أيضًا على ذلك.

فأمّا ما يجري في الكتب، من أنه كان يجب أن يكون مطيعًا متى أراد الطاعة، فهذا إنما يجب إذا كانت الإرادة مُرادة للمطاع. وعلى هذا الوجه، كان الواحد منّا مطيعًا بالإرادة؛ لأن الله تعالى قد أرادها منه، كما أراد منه المراد نفسه. وما يمرّ في الكتب، من أنه كان يجب كونه مكتسبًا لو فعل الاكتساب، فتقريب؛ لأن المكتسِب لم يُوصف بذلك من حيث فَعَل فقط، وإنما وُصِف لأنه يُجيز بما فعله منفعة، أو يدفع به مضرّة؛ وذلك يستحيل في الله تعالى، فلا يجب، لو فعل اكتساب العباد، أن يكون مكتسبًا. وكذلك لا يجب، لو فعل

(١) من شعر لسويد بن أبي كاهل اليشكري، المفضليات ص ١٩٦ طبعة مطبعة المعارف سنة ١٣٦١هـ، وكانت في الأصل:
«رُبَّ من أنضجت غيظاً صدره قد تمنى لي موتًا لم يطع»

الخطأ، أن يكون مخطئًا؛ لأن ذلك يفيد وقوعه، لا على الوجه الذي قصد إليه المُخطىء. فإذا وقع بخلاف قصد العبد، وجب كونه مخطئًا، ولو وقع على ما أراده الله، لم يجب ذلك فيه.

فأمّا وصفه بأنه مُخْطىء من حيث كان ما فعله قبيحًا، فإنما يُستعمل فيمن يفعله وهو عالمٌ بذلك، أو في حكم العالم. ولذلك لا يقال، في الصبيّ والبهيمة وإن فعلا القبيح، ذلك؛ فعلى هذا الوجه، يجب أن يُجري الكلام في الأسماء، وما يصح إلزامهم على قولهم، وما لا يصح، وما لا يرجع علينا في ذلك.

[إلزام لأبي هاشم]

[الدليل الثاني والثلاثون][1]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يخلق تعالى معجزة لكذّاب، فتكون حسنة بأن خَلَقها حَسنة، ويكون كِذْب الكذّاب حسنًا من حيث خلقه الله. وألزمهم، أن يجعل تعالى الكذب حسنًا، والجهل حسنًا، وأن لا يُؤمن على ذلك أن يكون قد كان في شريعة مَنْ تقدَّم، حَسُن ذلك أو قَبُح كل ما يَحْسُن منّا. وألزمهم، أن يكون ثواب الله للمؤمن وعقابه للكافرين، إنما كانا حسنين؛ لأن الله سبحانه إنما جعلهما حَسَنَيْن؛ فيجوز أن يعذّب المؤمن، ويُثيب الكافر، على وجهٍ يحسُن. وألزمهم، أن يُجعل الكذب صدقًا، وإنْ كان مُخْبِره لا على ما هو به؛ لأن أكثر ما فيه قَلْب جنسه، وقد جوَّزوا قلب الأجناس، وجوَّزوا أن تكون صفة الصدق إنما تُخالف صفة الكذب بالفاعل. وألزمهم، أن يكون الجهل علمًا. وألزمهم، أن تُقلب الأدلّة، فلا تكون أدلّة، وإنْ وقعت على ما هي عليه، وهذا يمنع من الاستدلال بها، وأن يُوثَق بما يحصل عندها من الاعتقادات. وألزمهم، أن نجعل ما ليس بدلالةٍ دلالةً، حتى نجعل قعود زيد دلالةً على أن عمرًا قادر. وألزمهم، أن لا يَحْدُث العلم عند النظر لواحد، وإنْ حدث لآخر؛ وفي بعض الأوقات، وإن حدث في غيره، وأن يحدث

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

لبعضهم، عنده، الجهل. وألزمهم، أن يَخْلُق تعالى القدرة على الكون في مكان الحِيَل في الإنسان، والحِيَل بحالة من الثِّقل، فيكون الثقيل كالخفيف في ذلك.

وتبيّن أنّ ذلك لا يرجع علينا، لأنّا نُثْبت هذه الأحكام لهذه الأفعال، إمّا لأنفسها أو ولوقوعها على بعض الوجوه، ولا يجوز كونها كذلك، من حيث جعلها الفاعل بهذه الصفة. وألزمهم، أن يخرج ضدّ الشيء ومُنًّا فيه من أن يكون ضدًّا له، بأن لا يجعله الله تعالى ضدًّا له. وكل ذلك بيَّنه على طريق لزوم ما يلزمهم من المسائل في هذا الباب، فلا وجه للإكثار فيه.

[مقالة شيوخ القاضي]

وقد ذكر الشيوخ، رحمهم الله، في ذلك وجوهًا ترجع في المعنى إلى ما قدَّمنا ذكره. منها قولهم: لو كان تعالى يفعل الجور والظلم؛ لوجب أن يكون كلُّ ظلم من عنده وكلُّ فسادٍ من قِبَلِه، فكان أحقّ بالذمّ من المُفسدين، بل كان يجب أن يكون هو المستحقّ للذمّ دونهم.

ومنها قولهم: لو كان الأمر، على ما قالوه، لوجب أن يكون تعالى أهلًا للفساد والظلم؟ لأن فاعل الشيء والمُقدم عليه، مع العِلم به، يكون أهلًا له؛ ولأنه ليس يجب قولنا: إنه أهلٌ لذلك، أكثر مما يصرّح به القوم؛ فليس لأحدٍ أن يمتنع من ذلك، كما قد يمتنع من القول: بأنه أهلٌ للإقدار؛ لأن في ذلك إيهام ما لا يجوز عليه.

ومنها قولهم: لو كان تعالى خلق أعمال العباد، لوجب أن يكون مُخطئًا بما هو خطأ قبيح؛ لأنه إن أجاز كونه مصيبًا بفعل القبيح الخطأ، لجاز كونه حكيمًا بذلك، ولجاز كون ذلك الفعل حكمه عدلًا حقًّا وإنْ كان قبيحًا؛ كما قالوا: إنه صواب، مع قبحه. ولو جاز كونه مُصيبًا بفعل القبيح، لجاز كونه صادقًا بفعل الكذب، وعاذلًا بفعل الظلم، ولأدّى ذلك إلى قَلْب حقائق الأشياء عمّا يعقل في الشاهد.

ومنها قولهم: لو صحّ أن يكتسب العبد ما يخلقه تعالى، لصحّ أن يكتسب كلّ ما خلقه من السمٰوات والأرضين وغيرها. وهذا يُبيِّن، متى بُنِيَ

على أنه لا حقيقة للكسب عندهم، ولا للقدرة تأثيرٌ في الفعل. فلو جاز، مع ذلك، أن يكتسب العبد بعض ما خلقه الله، لجازا أن يكتسب سائر ما خلقه، ولجاز أن يكتسب زيد فِعْل عمرو.

ومنها قولهم: لو كان تعالى يخلق أفعال العباد، لوجب عليهم، في دار التكليف، الصبر على ما كان بَلِيَّة منه، والشكر على ما كان نِعمةً منه، فكان يلزم الصبر على الكفر، لأنه بَلِيّة؛ أو الشكر عليه، إن كان نعمةً. ولا خلاف، بين المسلمين، أن الكفر وسائر المعاصي لا يجب الصبر عليها، ولا الشكر. وذلك يدلّ على أنه من فعل العباد.

ونحن نقول: إنّ المؤمن يلزمه الشكر على إيمانه، من حيث وصل إليه بألطاف الله تعالى ومعونته؛ كما يجب على الولد شكر أبيه على تعليمه وتأديبه إذا وصل إليه بمعاونة أبيه، وإنْ كان التعلم من فعله.

[مقالة بعض الشيوخ]

وقد قال بعض الشيوخ، في ذلك: إنه تعالى إنما يستحق الشكر على الأُمور التي ينال بها الإيمان. ويقال ذلك، في الإيمان توسّعًا، وإن كان تعظم نعمة الله سبحانه بالأمر والتكليف، كما يعظم موقع إحسان الواحد منّا بأن يأمر غيره بخدمة الغير ونفعِه، متى صادف ذلك حصول المراد. وسنحيي القول، في ذلك، من بعد إن شاء الله. وليس يلزم على ذلك العقاب المُعجّل في الدنيا؛ لأن ذلك ليس بنعمة، من حيث كان مستحقًّا، ولا محبة. وقد فنّدنا الكلام بما يلزم ذلك عليه.

وقول مَنْ قال: إنّ الكفر يجب الصبر عنه لا عليه، بيِّن الغلط؛ لأن الشيء إنما يُصبر عنه قبل وقوعه. فأمّا ما قد حصل ووجد، فذلك مستحيل فيه. فكيف يقال: إنما تعبّدنا بالصبر عن الكفر والمعاصي، لا عليهما؟

ومنها قولهم: إنه تعالى إذا كان قد خلق الشيء، عندكم، من جميع جهاته، فلا جهة تبقى، يصح أن يكون متعلّقًا بالعبد؛ فكيف يُضاف إليه، وهو كلّه من جميع وجوهه قد حصل من جهة الله تعالى؟ ولا يبعد عندنا، أن يُضاف

الغرض إلى المحل من جهة، وإلى الفاعل من جهةٍ أخرى، وإلى الذات من جهة؛ إلّا أن هذه الصفات معقولة، وما يُضاف إليها معقول. وليس كذلك ما قالوه، لأنهم لم يعقلونا صفة، سوى ما عقلنا للفعل مما أضافوا إلى الله سبحانه، ولا بيَّنوا وجهًا معقولًا في إضافته إلى المكتسب، وسلبوه أيضًا حكم إضافة الفعل إلى فاعله. وكل ذلك، يبيّن الفرق بيننا وبينهم.

[مقالة شيوخ القاضي]

ومنها، قول الشيوخ، رحمهم الله: إن مَنِ الخير منه، إذا كان خيرًا من الخير؛ فيجب أن يكون مَنِ الشرُّ منه شرّ من الشرِّ. والغرض بذلك أن مَنِ الشرُّ منه أوْلى بالذمّ من الشرّ؛ وإلّا فالتفاضل بين مَنِ الشرُّ منه والشرّ لا يصح؛ لأن من الشرُّ منه صار في الحقيقة، والشرُّ نفسه لا يصح كونه كذلك. ولو صح كونه، صار «الكان» من الشرّ منه شرٌّ من الشرّ؛ لأن القَدْر الذي يقع من المضرّة بالشر، قدْرٌ مخصوص؛ والذي يجوز أن يقع مِنْ فاعله بكثرة، فهو أزْيد؛ فالكلام صحيح، على كل حال.

ولسنا نقول، في عذاب أهل النار والعقاب المُعجّل: إنه شرّ، فلا يلزمنا من الكلام ما لزمهم. ونقول فيه: إنه خيرٌ من الخير الذي فعله من الإنعام والإفضال، بمعنى أنه أنفع لنا منه، لو صحّ كون فعله نافعًا؛ وأنه أوْلى بالمدح من فعله، من حيث قصد، بما فعله الإنعام.

[مقالة شيوخ القاضي]

ومنها قول شيوخنا، رحمهم الله، لهم: إنه يجب لو خلق تعالى أفعال العباد، أن تكون المعاصي بقضائه وقدره؛ فكان يجب أن يقال: إنّ الله سبحانه قضى الكفر والمعاصي على الكافر والعاصي؛ كما يقال: إنه قضى السمٰوات والأرضين وقدّرها، وأنه قضى وقدر سائر ما خلق. ولو كان كذلك، لوجب علينا الرّضاء بذلك؛ لأنه لا خلاف بين المسلمين أنّ الرّضى بقضاء الله واجبٌ، وأنْ مَنْ لم يَرْضَ بما قضاه الله وقدّره فهو كافر، وقد ورد نص السُّنة بذلك. رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّ قال: «يقول الله

تعالى: مَنْ لم يرضَ بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليتّخذ ربًّا سواي»، فإن قال: إنّا نمتنع من الرضى بالكفر، وإنْ كان الله، تعالى، خالقًا له، لزمهم ما قدَّمنا ذكره. وإنْ قالوا: إنا نرضى بالكفر، فقد خرجوا من دين المسلمين؛ لأنه لا خلاف بينهم، أنّ الواجب علينا ترك الرضى بالكفر. وإنما ارتكب بعض المتأخّرين منهم القول: بأن الله سبحانه يرضى القبيح أن يكون قبيحًا، فاسدًا، متناقضًا.

فأمّا القول بذلك، في العباد، فممّا لم يلتزمه أحد في الإرادة والمحبّة والمشيئة فضلًا عن الرّضى؛ فكل ذلك يبيّن لزوم الكلام لهم. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ القضاء محتمل؛ لأنه يستعمل بمعنى الخلق، وبمعنى الإلزام، وبمعنى الإخبار والإعلام. وكلّ ذلك صحيح في الله تعالى؛ فيجب أن لا يُطلق الاحتمال والإيهام الذي يقتضيه؛ وذلك لأن هذا القول يوجب أن لا يطلق ذلك في سائر ما خلقه لهذا الإيهام بعينه. فإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك فيما ألزمناهم. وإنما يدخل الإيهام في استعمال ذلك فيما ليس يفعله تعالى عندنا، من حيث يوهم أنه خالقٌ له، وفي ذلك ضروبٌ من الخطأ.

فأمّا على قول مَنْ يقول: إنّ ذلك كلّه مِنْ خلقه تعالى، فلا وجه للتعلّق بالإيهام الذي ذكره. فأمّا قولهم: إنه تعالى يقال فيه: إنه قضى المعاصي بأن تكون قبيحةً فاسدةً متناقضةً مخالفةً للطاعة، فبعيد؛ لأنه لو جاز أن يشترط في ذلك هذا الشرط، لوجب مثله في القول: بأن الله قضى السمٰوات والأرضين وسائر ما يُنَزّل بالعباد؛ فيفيد لئلا يُوهم، فإذا لم يجب ذلك فيه، من حيث كان تعالى مخترعًا له على جميع الوجود، فكذلك القول فيما ذكرناه من المعاصي. ويجب أن لا يوصف الإنسان بأنه اكتسب الكفر، إلا بأن يقال: إنه اكتسبه من حيث صار كافرًا به واستحقّ به الذمّ، ومن حيث يخالف الخلق والإحداث. فإذا لم يجب ذلك في الكسب، ولا في سائر ما خلق، فكذلك ما ألزمناهم.

ونلزمهم أن يقولوا: إنّ الله تعالى قضى الكفر والمعاصي من حيث اخترعها وأنشأها وأحدثها؛ لأن ذلك لا يُوهم، ومتى أجابوا إليه، لزمهم القول: بأنه يجب علينا الرّضى بالمعاصي من حيث خلقها قبيحةً فاسدة متناقضة. ولن

نقول: يجب الرضى بالمعاصي من حيث خلقها قبيحةً فاسدةً متناقضة. ولن نقول: يجب الرضى بقضاء الله الكفر أن يكون قبيحًا من غيره، وبكفر الكافرين، ومعاصي العاصين، وأن يكفروا به ويعصوا؛ لأن كل يرجع إلى الله تعالى.

[مقالة القاضي في موت النبي ﷺ وبقاء إبليس]

فأمّا الرضى بقضاء الله تعالى بموت النبيّ صلّى الله عليه وبقاء إبليس، فإنه مما نقول به ونرضى بكونه؛ فيجب أن يقولوا هم في المعاصي مثلَه. وإنما لا نرضى بموت النبيّ صلّى الله عليه، على جهة الفساد والخمول، وبقاء إبليس، على وجه إدلال الدّين. فأمّا على غير هذا الوجه، فواجبٌ الرضى به، على ما وقع عليه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: نرضى بقضاء الله وبقدره لكل شيء، والقضاء غير المقضيّ عندنا، هو الخلق؛ فلا يجب إذا رَضِينا به، أن نكون راضين بالكفر وغيره.

قيل لهم: إنّ الرضى بالقضاء والمقضيّ، لا يمتنع؛ فلا يجب إذا احتيج إلى الرضى بقضاء الكفر الذي هو غيره عندكم، أن لا يصح الرضى به. ويجب على هذا أن يجوّزوا الرضى بأمر الله بالكفر ودعائه إليه، كما جوّزوا الرضى بخلقه له؛ لأن الخلق مُوجب له، فهو آكد في بابه من الدعاء إليه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: كيف نرضى بما نُهِينا عنه، والنهي يقتضي أن نسخطه؟

قيل له: إذا جاز أن ينهى العبد عمّا خُلِق فيه، فهلّا جاز أن يلزمه الرضى بما يُنهى عنه؟

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ الواحد منّا لا يجوز أن يأمر غيره، بأن يرضى بالشيء الذي نهاه عنه، فكذلك يجب في الغائب.

قيل له: إن كنت تدّعي أنّ ذلك مستحيل في القدرة، ففساده ظاهر؛ لأن المنهيّ عنه غير الرّضى به، فلا يمتنع أن ينهى عنه ويكلف الرضى به إنْ وقع. فإن ادّعيت أنّ ذلك لا يحسن منا، فيجب، على قولك، أن يحسُن من الله تعالى، وإن كان يقبح منّا؛ كما نقوله في سائر القبائح.

[شُبهـــة]

فإن قال: إذا جاز أن يلزمكم الرضى بقدرة الكفر دون الكفر؛ فهلّا جاز أن يلزمنا الرضى بخلق الكفر دون الكفر؟

قيل له: إنّ القدرة ليست مُوجبة، ويصح من القادر بها التوصّل بها إلى الإيمان، كما يصح أن يفعل بها الكفر؛ فلا يجب بالرضى بها، الرضى بمقدورها. وليس كذلك خلق الكفر؛ لأنه مُوجب له، فيجب أن يكون الرضى به رضى بالكفر.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: إذا جاز أن يلزمنا الرضى بعلم الله بالأشياء، ولا نرضى بكلّ ما علمه الله تعالى، فكذلك يلزمنا الرضى بالأشياء المقضيّة دون ما نهى الله عنه.

قيل له: إنّ الرضا بعلم الله مستحيلٌ، كما يستحيل الرضى بكون القديم قديمًا. وإنما يصح الرضى في الأُمور الحادثة على أحد وجهين: إمّا أن يُراد به أنا نريد حدوثها، فتقع بحسب مرادنا. وإمّا أن يُراد بذلك أنها، بعد وقوعها، يلزمنا الصبر عليها، وأن لا نجزع منها، ونُوَطّن أنفسنا على احتمال أمثالها، وترك الكراهة لها، فما تعلّقت به لا يصح. ولهذا قلنا: إن الرضى بكون الفعل على ما هو عليه لجنسه، لا يصح؛ وإنما يصح الرضى في إحداثه واختراعه. وعندهم أنه تعالى هو المُخترع للكفر والمعاصي، فيجب أن يلزمنا الرضى بها، كما يلزم الرضى بسائر ما خلق.

ومنها، أنه لا خلاف بين المسلمين، أنه تعالى محمودٌ على كلّ ما فعل؛ فعلى قولهم، يجب أن يحمد على خلق الكفر وسائر المعاصي، ولو جاز أن

يُحمد على الكفر، لجاز أن يُشكر عليه، ولجاز أن يُعْتَدَّ نعمة. ولو كان ما يؤدّي إلى العقاب الدائم نعمةً؛ لصح فيما يؤدّي إلى الثواب الدائم أن يكون نعمةً. ولو جاز أن يُحمد تعالى على فِعل الكفر، لجاز أن يُحمد العبد على اكتسابه؛ لأن كل شيء يستحق بالخَلْق، على قولهم، يستحقّ بالاكتساب مثله، كما يقولون، فإنّ الإنعام على الغير: إن المكتسب يستحق الشكر، كما أن الخالق يستحق ذلك.

وقد بينّا أنّ ذلك لا يرجع علينا في كونه تعالى ممدوحًا على الإيمان الذي فَعَله العبد؛ لأنا قد بيَّنا طريقة القول فيه.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

ومنها، أنهم، رحمهم الله، قالوا لهم: قد ثبت أنّه تعالى يعذّب عبدكم الكافر على الكفر، ولا يجوز أن يعذّبه عليه إلّا لاختصاصه بأمرٍ ما؛ فإنْ كان، لأنه أحدثه وخلقه، لزم أن يعذّب على الإيمان. وإنْ كان، لأنه أحدثه كسبًا له، فكمثل. ولا صفة يشار إليها، إلّا ويجب أن يكون القديم، تعالى، هو الذي جعله عليها. فإن جاز أن يعذّب على الفعل من حيث جعله عليه، فيجب أن يجوز أن يعذّبه على سائر ما خَلَق فيه؛ بل على سائر ما خَلَق، بل على خَلْقه الكفر فقط؛ لأن الصفة التي تعلّقوا بها في أنها ترجع إلى القديم تعالى؛ كالخلق. فإن جاز أن يعذّب تعالى عليه من حيث جعله بهذه الصفة، فيجب أن يجوز أن يعذّبه عليه من حيث خلقه. وقولهم: إنه عذّبه عليه، لأنه اكتسب، قد دخل فيما ذكرناه؛ لأنه تعالى هو الذي جعله كسبًا، بأن خُلِق فيه، مع القدرة عليه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّا لا نجعل الكفر علّةً في التعذيب على وجه؛ لأنه لو كان علّة فيه لوجب كون التعذيب مجامعًا له.

قيل له: أليس الإحسان يوجب الشكر، وإن جاز أن يتأخر عنه، والإساءة تُوجب الذمّ، وإنْ جاز أن تتأخر؟ فهلّا جوَّزت أن يتأخر التعذيب، وإنْ كان

بالكفر يستحقّ؟ وليست الأُمور المستحقّة من العِلل بسبيل؛ لأن ما يجب عن العلّة منفصلٌ عنها، وليس كذلك ما يستحق على الفعل.

ويلزمهم، إذا لم يجعلوا الكفر علّة للعذاب، أن يكون في حكم المبتدأ، وأن يكون التعذيب من غير كفر في أنه يحسن، كالتعذيب على الكفر. وقد بينّا أن ذلك متى التزمه ملتزمٌ، أدّاه إلى هدم الدِّين.

فأمّا نحن، فإن عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث أحدثه وفعله، وهو ممّن يمكنه التحرّز منه، وهذا وجهٌ معقول لا يتمّ لهم. ولا نقول: إنه يعذّب عليه، من حيث كان معلومًا؛ لأنه قبل وقوعه كان معلومًا، ولم يستحقّ عليه شيئًا. وكذلك القول في سائر الصّفات التي نرجع إلى جنسه.

وقد بينّا ما يتعلق بالفاعل من القبائح، وما لا يتعلق به، مما يُستغنى به عن إعادة القول به. ولا نقول في الكفر: إنه كان كفرًا لأنه عُلِم أو خُلِق، بل لأنه يستحقّ به قدرٌ من العقابِ عظيمٌ، إن لم يحصل هناك منعٌ؛ ولذلك خصّصنا به بعض المعاصي دون بعض. فإن ارتكبوا القول بأنه تعالى، لو أراد، لعذّب على جميع ما خلق؛ فقد بينّا مِنْ قبلُ أن هذا مما لا بدّ لهم من التزامه، وأنه يلزم عليه هدم الدِّين والشريعة، وأنْ لا نأمن المُكلِّف أن يعذّب على الإيمان، بل على خلق النار والأرض، ولا يمكن مع هذا القول، التمسّك بشيءٍ من الدِّين والشريعة.

ومنها قولهم: إذا جاز أن يفعل سبحانه الجور، ولا يكون جائرًا؛ فهلّا جاز أن يكون يقول الكذب، ولا يكون كاذبًا؟ فإن كان الجور يفعله لغيره، فلذلك لم يجب كونه جائرًا؛ فكذلك الكذب يقوله، ويجعله لغيره، ولا يكون كاذبًا. وإذا جاز إثبات فعلٌ من فاعلَيْن، فهلّا جاز إثبات قول القائلين؟ وإذا جاز أن يخلق تعالى إساءة العبد عندهم، ولا يكون مُسيئًا؛ فهلّا جاز أن يخلق إحسان العبد، ولا يكون مُحسنًا مُنعمًا؟ وإذا كان كل فعلٍ في العالم، فالله تعالى، عندكم، فاعلُه، وإن كان العبد يختاره؛ فهلّا جاز، في كل قول يحدث، أن الله تعالى قائله، وإنْ وقع بحسب اختيار القائل منّا؟

[إلزام شيوخ القاضي]

ومنها، ما ألزموهم من القول، بأنه تعالى إذا كان قد فعل الشرّ كله، أن يكون شرّيرًا؛ لأن الشرّير مَنْ كَثُر الشرَّ منه. ألا ترى أنّ مَنْ كَثُر منه الظلم، يقال: إنه شرّير، وأنه من الأشرار؟ وإذا كان تعالى، عندهم، هو الفاعل لكلّ شرّ، فهو بهذه التسمية أحقّ. فإن قال: الشرّير هو نفس المجعل دون الفاعل، فهذا أيضًا، مما قد بيّنا فساده عند الكلام في الأسماء.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

ومنها، أنهم، رحمهم الله، قالوا لهم: لو كانت المعاصي مخلوقةً لله تعالى، لم يجز أن يُعيبها ويُوبِّخ عليها؛ لأن فاعلَ الشيء لا يجوز أن يُعيبه، وقد ثبت أنّ الله تعالى قد عاب الكفر وسائر القبائح، وبَرِىء منه ومن الكافر لأجله؛ ولا خلاف بين المسلمين فيه أيضًا، فيجب القضاء بأنّ هذه الأفعال غير مخلوقةً لله تعالى.

ومنها، أنّ قول القائل في الأفعال: إنها أفعالٌ لعباد، نفى أن تكون فعلًا لله تعالى، وهذا هو المعقول. كما أنّ قولنا: إنه فعلٌ لزيد، نفى أن يكون فعلًا لعمرو. فكما أنّ قولنا: إنّ زيدًا قام وأكل، فإنّ القيام قيامه والأكل أكله، نفى أن يكون ذلك لغيره. وهذا، متى بُنِي على ما تقدَّم من استحالة كون مقدورٍ لقادرَيْن، صحّ.

[مقالة وإلزامات أبي الهذيل العلّاف]

ومنها قول شيخنا أبي الهُذيل(١)، رحمه الله، لهم: إنّ أنفسنا إذا كانت مخلوقةً، فيجب أن لا يكون فعلنا مخلوقًا؛ لأن المخلوق لا يفعله مخلوق،

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة. وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس. له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

لأنه لو فعله، لوجب كونه خالقًا، كما أنّه لمّا فعل المُحدث، كان مُحدثًا. وهذا مبنيٌّ على أنّ الخالق هو الله تعالى فقط، وإنْ كان مرجعه إلى عبارة. وربما قَوِي ذلك بأنّ الجسم إذا لم يَجُز أن يفعل جسمًا، فكذلك المخلوق لا يجوز أن يفعل مخلوقًا. وألزمهم، أن يجوز أن يكذب مَنْ لا يفعل الكذب، إنْ جاز أن يفعل الكذب مَنْ لا يكذب؛ لأن أحد الأمرين، في هذا الباب، كالآخر.

وألزمهم، تناقض كون فعل العبد فعلًا لله تعالى، من حيث كان تعالى يفعل الفعل على خلاف الوجه الذي نفعله نحن، فيتناقض كون الفعل الواحد فعلًا لهم.

وألزمهم، إثبات قولٍ من قائلَيْن، قياسًا على فعلٍ من فاعلَيْن.

وألزمهم القول بأن الله سبحانه يعذّب إمّا على فِعله وخلقه أو على ذاته؛ لأنه ليس إلّا الله وخلقه. فإنْ قالوا: عذّبنا على فِعْلنا. قيل لهم: وفعلُنا ليس إلّا خلقه، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه. وقال لهم: إنْ جاز أن يقال: إنّ ما فعله تعالى، من القبائح والمعاصي، حكمه، ومع ذلك يعذّبنا عليها؛ لجاز أن يقال: أن يُثيبنا على معصيته، لأنها حكمُه، ولِمَ صار بأن يثيب عليها من حيث هي حكمهُ، بأوْلى من أن يعاقب عليها من حيث هي معصية، ولم تَصُر معصية إلا بالله، كما أنها لم تصر حكمهُ إلا بالله.

وألزمهم القول بأنّ الكفر صوابٌ من الجهة التي هو خطأ؛ لأن إشارتهم إلى جهتين فيه أو فيما يُضاف إليه، لا تصحّ. وبيَّن أنه يفارق قولنا، في الشيء: إنه طاعةً لواحد، معصيةً لآخر. وبيَّن أنه لا بدّ من أن يقولوا: إنه خطأ من جهة تتعلّق بالله، تعالى.

وقال لهم: إذا جاز أن يقال: إنه تعالى أسمع موسى كلامًا من السَّحَرة من حيث خلقه فيها، فهلّا جاز أن يقال: إنه أسمعنا الكفر من الكفر، والشَّتم من الشّاتم، بأنْ خلق ذلك فيها، وأنه أسمعنا قذف النبيّ صلّى الله عليه، وقذف المحصنات، وكفى بهذا قبحًا.

وقال لهم: إذا خلق الله الأمر، فلِمَ لا قلتم: إنه أمَرَ بالكفر، كما أمرَ بالإيمان؛ لأنه قد فَعَلَ الأمرَ به، وقصَدَ إليه؟ ويلزمهم أن يكون آمرًا بالكفر ناهيًا عنه.

[استدلال شيوخ القاضي من القرآن]

وقد استدلّ شيوخنا، رحمهم الله، من جهة القرآن على ذلك، فقالوا: قد ثبت أنه تعالى قد أضاف الفعل إلى العباد، فقال: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المطفّفين: الآية ٣٦]، وقال: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: الآية ٧٧]، وقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقِعَة: الآية ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العَنكبوت: الآية ١٧]، وقال لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المَائدة: الآية ١١٠]، وقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]؛ فيجب حمل ذلك على الحقيقة.

وقد عُلِم أن الفاعل هو المُحْدِث للشيء، وأنه متى اسْتُعمل على غير هذا الوجه كان مجازًا. وكذلك الخلق هو إحداث الشيء مقدّرًا، وقد مضى القول في ذلك.

واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: الآية ٣]، فنفى عن خلقه التفاوت. وإنما أراد بذلك في باب الحكمة؛ لأنه لو أراد في صفاته، لكان قد نفى ما ثبوته معلوم باضّطراد؛ لأنه تعالى يُمدح بذلك، ولا يليق التمدّح بنفي التفاوت عنها في سائر أوصافها، وإنْ كان ظاهر التفاوت يقتضي التناقض في الحكمة. ولذلك لا يقولون: إن خلق زيد متفاوتٌ إلّا على هذا الوجه، ولا يقولون ذلك من حين يتغيّر خلقه على وجهٍ يُحمد؛ فيجب أن ينفي أن يكون في فعله التفاوت في الحكمة من قبيح وحسن، بل يجب كون جميعه حسنًا. وذلك يمنع من كون أفعال العباد فعلًا له.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الغرض بذلك نفي التناقض عن خلقه، وأنه ليس فيه متضادّ؛ وذلك، لأن هذا عُلِمَ استحالة وجوده من فعل أيّ فاعلٍ كان، لأمرٍ يرجع إلى نفسه، فمعنى التمدّح فيه، لا يصح.

وإنما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت والحياة والتكليف وأنه هو ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ﴾ [المُلك: الآية ٣]، ثم نبّه على عظيم نِعَمِهِ بذلك، من حيث بيَّن أنه خلقه على وجهٍ يتّسق في الحكمة، وإلّا خرج جميعه من أن يكون نعمةً؛ لأنه لو كان في أفعاله شيءٌ قبيحٌ، لفسد التدبير، ولم يثق المكلَّف بوعدٍ ولا وعيد، وذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمةً.

ويبيِّن ما قلناه: إنه لو كان قد خَلَق أفعال العباد، لوجب أن يكون خالقًا للقول بالتثليث والتثنية والتوحيد، ولوجب أن يكون خالقًا للجهل والعلم، ولا شيء في التفاوت أعظم من ذلك؛ فيجب نفي كونه خالقًا لها. ومما يدلّ من القرآن على ذلك قولُه تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾ [السَّجدَة: الآية ٧]، فيجب القضاء بأنه لا شيء هو سبحانه خالقٌ له إلّا وهو حَسَن، وذلك يوجب نفي القبائح عمّا خلقه. ولا يجوز أن يُحمل ذلك على أنه أراد أنه علم كل شيء خلقه؛ لأنه تعالى عالمٌ بذلك قبل أن خلقه؛ ولأنه يعلم ما لم يخلق، كعلمه بما خلق؛ فلمّا خصّ ما خلقه بذلك، دلّ على ما قلناه.

وقد يفعل العالم ما يُذَمّ عليه، كما يفعل ما يُمدح عليه؛ فإذا تمدَّح تعالى بذلك، فيجب أن يكون المراد به ما قلناه. ولا يجوز أن يُراد به معنى الإحسان، لأن على وجه الإحسان تعدّى إلى المُحسن إليه. ولا يرسل القول فيه، ومتى أطلق القول فيه فهو مجاز، وفي الكلام حذف. وليس كذلك «أحسن» بمعنى فعل حسنًا. هذا، وفي الأشياء ما ليس بإحسان، وهو خَلْق نفس المُحسن إليه، وما يفعله تعالى من العذاب المستحقّ. ومما يدلّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾ [النِّساء: الآية ٧٩]. نبيّن أنها ليست من قِبَل الله تعالى، ولو كان تعالى خالقًا للجميع، لكان إضافتهما جميعًا إليه، على حدٍّ واحد. ويصح على قولنا: إضافة الحسن إلى الله، بمعنى أنه أعانَ عليه، ولطف فيه، ولم نصل إليه إلّا بمعونته وتأييده؛ وذلك لا يتأتّى في السيّئة، لأنه تعالى نهى عنها. وعلى قولهم، لا يصح أن ينفي بعضه عن الله تعالى، لأنها كلّها من فِعله، وكون الشيء من فعل الفاعل، هو آكد ما تقع فيه الإضافة.

[روايات الصحابة في إضافة الصواب إلى الله تعالى، والخطأ إلى أنفسهم والشيطان]

وقد رُوِي عن الصحابة ما بيَّن ذلك؛ كأبي بكر، وعمرو[(١)]، وابن مسعود رضي الله عنهم، أنهم أضافوا الصواب إلى الله، جلّ وعزّ، والخطأ إلى أنفسهم وإلى الشيطان. وقوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ ۖ﴾ [النِّساء: الآية ٧٨]، المراد به القحط والشدائد والأمراض؛ لأنهم، على ما رُوِي، كانوا يقولون إذا نزل بهم الخير والخَصب: هذا من الله؛ وإذا نزل بهم الشدائد والأمراض، قالوا: هذا بشؤم محمد؛ حاشاه، صلّى الله عليه، من ذلك؛ فبيَّن تعالى أنّ جميع ذلك من الله تعالى.

ومما يدلّ على ذلك قوله: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٦٥]؛ فبيَّن تعالى أنه من عند أنفسهم، ولو كان تعالى هو الفاعل لذلك، لم يصح أن يضيفه إليهم. وقوله تعالى: ﴿كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البَقَرَة: الآية ١٠٩]، يدلّ على ذلك أيضًا، لأنه أضاف الحسد إليهم دونه.

ويدلّ على ذلك، أيضًا، قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عِمرَان: الآية ٧٨]؛ فنفى أن يكون ليَّ ألسنتهم بالكتاب من عند الله، ولو كان من فعله لم يصح، على هذا القول.

[شُبهة]

فإن قال: المراد بذلك أنه نفى أن يكون تعالى أنزله، ولم يكن الكلام في خَلْق الأفعال.

قيل له: إنّ ما لم ينزله وفعله، لا يجوز أن يُنفى أن يكون من عنده، فنَفْي كونه من عنده، على كلِّ حال، يدلّ على ما قلناه.

(١) هكذا وردت في الأصل، وأظنها (عمر بن الخطاب).

وبعد، فإنّ ما قالوه: قد دلّ عليه قوله، وما هو من الكتاب؛ فيجب أن يكون المراد بالنفي الثاني غيره وسواه. ويدلّ على ذلك من كتاب الله سبحانه، كلّ إضافة للفعل إلى العبد بلفظ الفاعل، نحو قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢]، وسائر ما وصفه به مما يوجب إضافة الفعل إليه؛ وكذلك ما في كتاب الله تعالى من تعلّق الجزاء بأفعالهم، نحو قوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٧]. وكل ما في كتاب الله من الذمّ والتوبيخ، نحو قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الانشقاق: الآية ٢٠]، ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الإسرَاء: الآية ٩٤]. ويدلّ عليه كلٌّ أنه نفى الله تعالى بها عن نفسه الظلم، نحو قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٢]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [يُونس: الآية ٤٤].

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: قد ثبت أنه تعالى نزّه نفسه بهذه الآية عن الظلم؛ فلو كان الأمر، على ما قالوا، لم يصح هذا النفي؛ لأنّ، عندهم، كل ظلم في العالم، فالله تعالى قد أحدثه وفعله. ولو أراد تعالى أن يُضيف إلى نفسه ما يُنزّه عنه، لم يصح فيه أكثر مما قالوه فيه وذهبوا إليه.

[شُبهة]

فإن قالوا: نزّه نفسه عن أن يكون منفردًا بالظلم.

قيل لهم: ليس في الآية تخصيص؛ فحَمْله على ذلك دون ما قلناه، لا يصح. ولأن ما نفاه عن نفسه في مقابلة قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يُونس: الآية ٤٤]، فإذا كان المراد بذلك ظلمهم؛ فيجب أن يكون المراد بالأوّل، أيضًا، ظلمهم. ولأن الظلم، إذا أُضيف إليهم، كان الأقرب أن يكون هذا هو المراد، دون غيره. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذّاريَات: الآية ٥٦]، وسائر ما في كتاب الله، مما يجري هذا المجرى، نحو

قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٩]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥٢]، و﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: الآية ٤٤]، إلى ما شاكله، يدلّ على أنّ ما يقع منهم ليس بخلق الله تعالى؛ لأنه لا يجوز أن يكون المراد «بلعلّ» الشكَّ، تعالى الله عن ذلك؛ فيجب أن يكون المراد به «لكي يفلحوا». وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [صٓ: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: الآية ٨٥]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه نفى، عمّا خلقه منهما، الباطل. ولو كان قد خلق أفعال العباد، لوجب كون الباطل الذي بينهما من خلقه، فكان يجب أن يكون نفيه كذبًا، تعالى الله عن ذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: أراد بذلك: لَمْ أخلقهما على جهة العبث؛ بل خلقتهما للأمر والنهي والتعريض.

قيل له: هذا هو مجاز، وحَمْل الكلام على الحقيقة هو الواجب. ولو حُمِل على ما قالوه، لدلّ أيضًا على أنه لا يجوز أن يخلق شيئًا على وجهٍ قبيح. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾ [الدّخَان: الآية ٣٨]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدّخَان: الآية ٣٩]، يدلّ أيضًا على ذلك.

[روايات عن رسول الله ﷺ]

قد يُقال في أفعال العباد: إنه بينها بالتعارف؛ فليس لأحدٍ أن يمنع دول ذلك فيه من جهة الظاهر. وباطلٌ في هذا الموضع المراد به القبيح؛ ولهذا تمدَّح تعالى بذلك. وتمدُّحه به يدلّ على أن إثبات ما تمدَّح بنفيه ذمٌّ؛ فلا يجوز، إن ثبت، في فعله شيءٌ باطل. وقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التّوبَة: الآية ٣]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه لا يجوز أن يتبرّأ منهم لأجل شركهم، إلا وهم الفاعلون له. وكلّ ما جرى هذا المجرى من كتاب الله، فإنّه يدلّ على ذلك. وقد رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه، أنّ رجلًا من خثعم

قال له: متى يرحم الله عباده؟ فقال: «ما لم يعملوا المعاصي، ثم يقولوا: إنها من الله»[١]. ورُوِيَ عنه ﷺ، أنّه قال: «الرّفق من الله، والخرق من الشيطان، والتأنّي من الله، والعجلة من الشيطان»[٢]؛ فأضاف الخرق والعجلة إلى الشيطان؛ لأنهما يقعان بترتيبه ودعائه. ورُوِي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال في المصائب: «ما كان من العين والقلب، فمِنَ الله؛ وما كان من اليد واللّسان فمِنَ الشيطان»[٣]. ورُوي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «اضمنوا لي شَقًّا[٤] أضمن لكم الجنّة»، وذكر في جملته: «ولا تحملوا على الله ذنوبكم»[٥]. والمشهور الظاهر عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «والخير بيديك، والشرّ ليس إليك»[٦]؛ فنفى أن يكون الشرّ إليه، ومِنْ عنده.

[إجماع المسلمين على ذمّ المعاصي]

وما رُوِيَ، في ذلك، أكثر من أن يُؤتى عليه. وإجماع المسلمين على ذمّ المعاصي، وتوبيخه، وإضافة ذلك إليه، وأنه مُكلفٌ للأفعال، وما عليه العلماء والفقهاء من وجوب العِوَض في الجراحات وغيرها، يبيِّن أنّ أفعال العباد حادثةً من جهتهم.

---

(١) لم أجده بعد البحث.

(٢) وجدت القسم الثاني من الحديث: «التأنّي من الله، والعجلة من الشيطان» رواه البيهقي في شعب الإيمان (٩/ ٣٩٧) عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ.

(٣) في مسند الطيالسي (٧/ ٣٨٤) عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ضمن حديث طويل: «إياكنَّ ونعيق الشيطان؛ فإنه مهما يكون من العين والقلب فمن الرحمة، وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان».

(٤) كذا بالأصل، وهو تحريف، والصواب: «سِتًّا».

(٥) الحديث رواه ابن حبان في صحيحه (٢/ ٢٩)؛ والحاكم في المستدرك (١٨/ ٤٤٠)؛ والطبراني في المعجم الكبير (٧/ ٣٢٨)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (١١/ ٢٤٣)، ولم يذكر أحد منهم ضمن الحديث جملة: «ولا تحملوا على الله ذنوبكم»؛ بل الذي ورد في رواياتهم: «اضمنوا لي ستًّا أضمن لكم الجنة: اصدقوا إذا حدَّثتم، وأوفوا إذا وعدتم، وأدّوا إذا ائتمنتم، واحفظوا فروجكم، وغضّوا أبصاركم، وكفّوا أيديكم».

(٦) رواه مسلم في صحيحه (٤/ ١٦٩) ضمن حديث طويل عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ.

فصل شُبههم التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها

[١ ـ] شُبهــة

قالوا: الفعل يجب أن يكون مخالفًا للفاعل من حيث كان فِعْلًا، ولا بدّ من أن يكون دالًّا على مخالفة مَنْ أحدثه من جميع جهاته. فإذا صحّ أنّ أفعال العباد مُحدَثة كَهُمْ، ثبت أنها لم تَحْدُث بهم لمشاركته إيّاهم في الحدوث، وصحّ أنها حادثةً من مُحدِث مخالفٌ لها. وربما قوّوا ذلك بما يقوله الشيوخ، رحمهم الله، من أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم؛ ويقولون: العلّة في ذلك أنّ من حقِّ الفعل أن يكون مخالفًا لفاعله، فيجب أن لا يقع المُحْدَث إلّا من مُحْدِث؛ لأن الحوادث تشتبه بالحدوث، كما تشتبه الأجسام بكونها أجسامًا. وربما قوّوا ذلك، بأنّ اشتباه الفعل والفاعل يقتضي نَفْي حقيقة الفاعل والفعل؛ كما أن في وجود الفعل مع الفاعل في حقيقتهما، فيجب أن يكون الفعل كلّه واقعًا من جهة القديم. وربما قوّوا ذلك، بأن الفعل في أنه يحتاج إلى فاعله؛ كالحركة في أنها تحتاج إلى المتحرِّك. فإذا وجب مخالفة الحركة للمتحرّك، فتجب مخالفة الفعل للفاعل. ولا يجوز كونه مخالفًا له، وهو مُحدث مثله؛ لأن المُحدثات يجب كونها متشابهة، فيجب أن يكون الفعل واقعًا من القديم تعالى. وربما قوّوا ذلك، بأنّ القديم سبحانه، إنّما وجب كونه مخالفًا لأفعاله، من حيث كانت فعلًا له، لا من طريق للعلم بذلك سواه، فيجب مثله، في فعل العبد، فلو كان حادثًا من جهته، لم يصحّ ذلك فيه.

الجواب: أن يقال: إنَّكم بَنَيْتم الكلام على دعوتين: إحداهما أن الفاعل يجب أن يكون مخالفًا لفعله من حيث كان فعلًا. والثانية، أن الأشياء تشتبه بالحدوث. ولم تدلّوا عليهما جميعًا؛ لأنه لا يجب، إذا كان فعله تعالى مخالفًا له من حيث كان قديمًا، أن يجب ذلك في كلّ فعلٍ لفاعل. ولا يجب أيضًا إذا كان فعل الإنسان مخالفًا له في الجسمية، أن يجب ذلك في كلّ وجهٍ يقع به الخلاف.

وإنما كان يجب ذلك، لو دلّوا على أنّ ما له خالف فعله هو أنه فعل؛ فأمّا إذا لم يدلّوا على ذلك، فقد سقط ما تعلّقوا به.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لو لم نقل إنه يخالف الفاعل من حيث كان فاعلًا، لأدّى إلى أن لا أعلم أن القديم تعالى مخالفٌ لأفعاله.

قيل له: إنّ الذي به نعلم أنه مخالفٌ لها، أنه لا بدّ من إثباته قديمًا، وإلا بطل تعلّق الحوادث بالمُحدِث. ونعلم أيضًا ذلك، من حيث عِلْمنا في حوادث مخصوصة أنها تتعذّر علينا من غير مانع، فنعلم أنه لا بدّ من فاعل لها، مخالفٌ لنا؛ لأن أحوال القادرين بقدرٍ لا تختلف فيما يصح أن يقدروا عليه من الأجناس، وذلك يُبطل ظنّكم أنه لا طريق نعلم به مخالفة القديم للمحدث، إلا ما ذكرتم. ولو لم يكن له طريقٌ سواه، لوجب أن لا يعرف ذلك؛ لأن ما لا يُعرف إلّا بطريقٍ فاسد، فيجب أن لا يُعرف. وكيف يصحّ ادّعاء ذلك، ونحن نعلم القديم تعالى أوّلًا، ثم نعلم أنه مخالفٌ للأشياء من حيث لو كان مثلًا لها، لوجب نفي كونه قديمًا؟ فلو لم نصل إلى العلم بأنه مخالفٌ لأفعاله، إلا بأنه فِعْلٌ له، لأدّى إلى أن لا نصل إلى ذلك أبدًا.

وقولهم: إنّ الفعل من حيث احتاج إلى فاعله، وجب كونه مخالفًا له، كمخالفة الحركة للمتحرّك.

فليس ذلك بواجب في كلّ أمرين يحتاج أحدهما إلى صاحبه؛ لأن الحياة تحتاج إلى حياةٍ أخرى، ما تماثلهما. والجوهر قد يحتاج إلى جوهرٍ آخر، لتصير الجملة حيّة.

وبعد، فلو سلَّمنا أنّ الفعل يجب أن يكون مخالفًا للفاعل، لم يوجب ذلك صحة ما ذهبوا إليه من أنه يجب أن يكون مخالفًا له في الحدوث والفعلية؛ بل يجب أن يكون مخالفًا له لذاته. وكذلك نقول فيه؛ لأن ما كان فعلًا لله تعالى، فهو مخالفٌ له من حيث يختصّ هو تعالى بكونه قديمًا دونه. والقديم قديمٌ لنفسه، فما فارقه في هذه الصفة فيجب كونه مخالفًا له، وما كان

فعلًا لنا فهو مخالفٌ لنا من حيث اختصّ الفاعل منّا بأنه جواهر مبنيّة، وأفعاله كلّها أعراض. ومن حقّ الجوهر أن يكون مخالفًا لما ليس بجوهرٍ لنفسه، ولا يجب أن يكون الفعل مخالفًا لفاعله إلّا فيما يقع به الخلاف على الحقيقة من صفات الذات، دون ما عداه. ومتى اعْتُبِر في ذلك ما عداه من الصّفات، لم يصحّ؛ لأنه يوجب أن يكون القديم مخالفًا لفعله في الوجود، وفي كونه قادرًا وعالمًا وحيًّا. فإذا لم يجب ذلك من حيث كانت هذه الصفات ليست للنفس، فالمشاركة فيها لا تُخرج الفاعل من أن يكون مخالفًا لفعله. فكذلك مشاركة المُحدث لفعله في الحدوث، لا تُخرجه من كونه مخالفًا له، فيما يرجع إلى نفسه.

[شُبهــة]

فإن قال: اشتراك الأشياء في الحدوث يوجب تماثلها، كما يوجب اشتراكها في القدم لو اشتركت فيه؛ فلذلك قلت: إنّ الفاعل يجب أن يكون مخالفًا لفعله.

قيل له: قد دلَلْنا من قبلُ على أنّ الاشتراك في الحدوث لا يُوجب التماثل، وبيّنّا أن المختلف والمتضادّ قد يشتركان في الحدوث، ولا يجوز كونهما متماثلين. وكذلك فقد ثبت أنّ الأشياء الحادثة، قبل حدوثها، قد تكون متّفقة، وإن لم تحصل صفة الحدوث، وقد تماثل ما ليس بمُحْدِث، وهو المعدوم وغيره؛ وقد تخالف المُحدِث. وقد يخرج المُحدِث من كونه مُحدثًا، ولا يُخرجه من كونه مثلًا لِما مَاثَله. وكلّ ذلك يبيّن أنّ الأشياء لا تشتبه بالحدوث، فلا يجب متى قلنا: إن المُحدِث يفعل المحدث، أن يكون قد فعل مثله وشبهه؛ كما لا يجب إذا قلنا: إنّ الموجود فعلُ موجودٍ، أن يكون فاعلًا لمثله.

وبعد، فإنّ من قولهم: إنّ الفعل مُحدث من جميع جهاته؛ لأنه لو كان له جهة لم يكن مُحدثًا منها، لوجب أن يكون من تلك الجهة معدومًا أو قديمًا.

وذلك فاسدٌ عندهم، ولا بدّ أن يقولوا: إنّ بعض جهات الفعل تتعلّق بالعبد، وهو كونه كسبًا، فإذا كان من هذا الوجه محدثًا فقد تعلّق بالعبد من حيث كان محدثًا على بعض الوجوه، وهذا نقض ما اعتلّوا به.

[الخلاف بين الشيئين]

واعلم، أنّ الخلاف بين الشيئين[(١)] يرجع إلى ذوات الأشياء لا إلى حملها، فلا يجوز أن يكون الفاعل مخالفًا لفعله، إلا لشيءٍ يرجع إلى إحياء أجزائه، لا من حيث كان فاعلًا؛ لأن فَقْد كونه فاعلًا لا يُخرجه من وجوب مخالفته لما يخالفه. وكذلك القول، في الفعل، أنه من حيث كان فعلًا لا يجب كونه مخالفًا، بل يجب ذلك لما هو عليه حصل فعلًا، أو لم يحصل. ويبيّن ذلك، أن تعلّق الفعل بالفاعل، أنها تكون في ابتداء حال وجوده، ومخالفته لما يخالف، تستمرّ في الأوقات. فلا يجوز أن يكون، لكونه فعلًا، مدخلٌ لِمَا به يقع الخلاف والوِفاق. فإذا كان الشيء، في مخالفته لغيره، لا يتعلّق بكونه فعلًا وفاعلًا، فقد سقط ما يهذون به في هذا الباب.

وقد بينّا، أن القديم تعالى، يجب كونه مخالفًا لفعله من حيث كان قديمًا، وفعله ليس بقديم. والواحد منّا يجب كونه مخالفًا لفعله، من حيث كان جوهرًا، وفعله ليس بجوهر. فأمّا من حيث كان أحدهما فعلًا، والآخر فاعلًا، فذلك غير واجبٍ فيه.

[٢ ـ] شُبهـــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا الإنسان يقصد في تصرّفه إلى أن يقع على وجوه، فيقع على خلافها، وإلى أن لا يقع على بعض الوجوه، فيقع عليها؛ نحو أن يريد كون فعله حسنًا ملذًّا قُربه عبادة، فيقع على خلافه، وهذه طريقة أكثر العصاة. ولا يريد أن يقع متعبًا قبيحًا، فيقع كذلك؛ فعُلِمَ أن ذلك ليس بفعلٍ له، لأنه لو كان

(١) الشيء: هو الثابت الوجود. وقيل: إنه لا يحدّ لأن الحدّ إنما هو للتمييز، والشيء من حيث إنه شيء لا يتميَّز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). والشيء هو الموجود. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٩).

فِعْلًا له، لوجب أن يقع بحسب قصده، لأنه لا يجوز حدوث الفعل من وجهٍ من الوجوه لا بقصدِ قاصد؛ لأن ذلك، لو جاز في بعض وجوهه، لجاز في حدوثه، ولجاز في سائر الأفعال أن تحدث لا بقصدِ قاصدٍ. فإذا بَطُل ذلك، عُلِم أنّ حدوثه، وسائر الجهات التي يحدث عليها، يجب أن تكون بحسب قصد مُحدِثه. فإذا ثبت، في الوجوه التي ذكرناها، أنّ الفعل يحصل عليها لا بحسب قصدِ الإنسان؛ فيجب أن يحدث عليها بحسب قصده تعالى. فإذا ثبت أنه المُحدث للفعل على هذه الوجوه، ثبت أنه المحدث له والمُوجِد؛ لأنه لا يجوز أن يكون مُحدثه غيره، وهو الجاعل له على سائر وجوهه.

واعلم، أن الذي بنوا عليه الكلام، لا يصح؛ لأن الفعل كما ينقسم، فيقع بعضه لا من قاصدٍ كفعل الساهي[١] والنائم، وبعضه من قاصد كفعل العالم، وإن وجب اشتراكهما في الحدوث؛ فكذلك الجهات التي يقع عليها الفعل تنقسم، ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل، لكن لِمَا هو عليه في ذاته. وإنّما كان كذلك؛ لأن حال الفاعل بأنما يؤثّر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده. فأمّا ما يجب حصوله عليه على كل حال، فلا يؤثّر فيه حال الفعل، ولو أثّر حال الفاعل في ذلك لم يثق بأنّ للفعل صفة نفسيّة؛ لأنه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل، وإنْ لم يكن له تأثيرٌ فيها؛ ولأن الفاعل، كما أنّ ما يُحْدِثه يجوز أن لا يُحْدثه، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل يجب أن يجوز أن لا يفعله؛ لأن الأصل فيما يتعلق بالفاعل هو الحدوث، فيجب أن يكون سائر ما يتعلق به يجري في كيفيّة التعلق به مجراه.

ولهذا قلنا: إنّ الحركة لا يجوز أن تكون كونًا، وحالّةً في المحل، ومضادّةً لغيرها بالفاعل؛ لأن أحوال الفاعل لا تؤثّر في كونها كذلك. وقلنا: إنها تكون حادثةً وحسنةً وقبيحةً على بعض الوجوه به؛ لأنه كان يجوز أن لا

---

(١) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

يُحدثها حسنةً أو قبيحة؛ فكما أن حدوث الفعل لا بقصد فاعله، لا يمتنع من كونه فعلًا له؛ فكذلك وقوعه على بعض الوجوه، لا بحسب قصده، لا يمنع من كونه متعلّقًا به من ذلك الوجه. فلو صحّ، في بعض وجوه الأفعال التي يجب كونه عليها بالفاعل، أن تحصل لا بقصده، لم يؤثّر ذلك في تعلّقه به من ذلك الوجه، وإنْ كان يبعد ذلك في الجهات التي يحصل الفاعل عليها بالقصد. ولذلك لا يصح وقوع الكلام جبرًا وأمرًا من السّاهي؛ لأن ما منع من كونه قاصدًا يمنع من كون فعله جبرًا وأمرًا. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن ينظر فيما سألوه عنه من جهات الفعل، فإنْ كان ممّا لا يحصل عليه بالفاعل، فغيرُ واجبٍ حصوله عليه بحسب قصده، ولا يجب نَفْي كونه فعلًا له، من حيث لم يصح ذلك فيه؛ لأنّه إنَّما يحصل كذلك بحسب قصده، لأنّ ذلك في نفسه يستحيل. وإنْ كانت تلك الصفة لا يحصل عليها الفعل إلّا بالفاعل، فيجب أن نَنْظر. وإنْ كان المؤثّر فيها كونه قاصدًا، فلا يجوز حصوله عليها إلّا بحسب قصد الفاعل، نحو كون الكلام جَبْرًا وأمرًا. وإنْ كان يحصل عليها لا بحسب قَصْده، لم يمتنع حصوله عليها، قَصَد إلى كونه كذلك أم لا. وإنّما يكون ذلك فيما يجري مجرى النّفي، وما شاكله، نحو كون الفعل ظلمًا.

ولذلك جوَّزنا، كون فعل الساهي ظلمًا، أن يكون ضررًا قد عُلِم أنه لا يقع فيه، ولا دفع مضرّة، ولا استحقاق. فإذا ثبت ذلك، لم يجب من حيث أراد الإنسان أن يكون فعله مُلِذًّا حسنًا، فلم يقع كذلك أنْ لا يكون ذلك فعله؛ لأن كونه حسنًا، قد لا يتعلّق بمقاصده، وإنّما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوب، فمتى لم يحصل عليه، لم يَحْسُن، وإنْ أراد فاعله كونه حسنًا؛ فسجود المشبّهة، وعبادة مَنْ يعبد الأصنام، لا يجوز أن يَحْسُنا بالقصد، لوقوعهما على وجهٍ اقتضى قُبْحهما.

فأمّا كون الفعل مُلذًّا، فلا مدخل للقصد فيه؛ لأنه متى كان مشتهيًا له، فنالَه على ما اشتهاه التذّ به، ومتى لم يكن كذلك لم يلتذّ به. وكذلك القول في كونه مُتعبًا؛ لأنّه إنما يكون كذلك لنفور طبعه عنه، ولتأثيره في محلّه وآلته؛ فمتى حصل كذلك أتعب، ومتى لم يحصل بهذه الصفة لم يكن مُتعبًا.

وكلّ ذلك يبيّن أن هذه الصفات لا يحصل عليها الفعل بقصد الفاعل؛ فلا يجب، إذا لم تتغيّر بمقاصده، أنْ لا يكون فعلًا له.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّ ذلك يوجب أن لا يكون فعلًا لله تعالى؛ لأنه متى كان العبد مُشْتهيًا له، فلا بدّ من كونه مُلذًّا. ولو قصد الله سبحانه إلى خلافه لم يتغيّر حكمه. ومتى كان نافر الطبع عنه، وجب كونه متعبًا، ويستحيل لغيره بقده تعالى. وإن أوجب ما قالوه نَفْي كونه حادثًا من العبد، فيجب أن لا يكون فعلًا للقديم تعالى، أيضًا.

قال رحمه الله: ويجب أن لا يكون كسبًا للعبد أيضًا، وأنْ يكون العبد مضطرًّا إليه، كما يقول جَهْم؛ لأنه لو كان له كسبًا، لوقع بحسب قصده. فإذا لم يقع كذلك، عُلِم أنه لا يتعلّق أصلًا، لا من حيث كان كَسْبًا ولا من حيث كان مُحْدِثًا.

وقد بينّا، فيما تقدَّم، أنّ فعل الساهي والنائم فَعَلُه في الحقيقة، ولم يجب، من حيث لم يكن قصدًا أصلًا، نَفْي كون الفعل فعلًا له، وكذلك لا يجب من حيث يقع الفعل على بعض الوجوه، لا بحسب قصده، أن لا يكون فِعْلًا له.

وبينّا أنَّ مِنْ قولهم: إنّ الفعل يصير كسبًا بالإنسان، ولا يصحّ منه أن لا يجعله كسبًا. فإذا صحّ كونه متعلّقًا به من هذا الوجه، وإن لم يُصَر بحسب مقاصده، فما الذي يمنع من كونه حادثًا من جهته على الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يتغيّر كونه عليها بحسب مقاصده؟

[مذهب بعض المُجبّرة]

ومن مذهب بعضهم، أنّ مع فَقْد القدرة في العبد، يستحيل كونه تعالى خالقًا لمقدورها، ولم يمنع ذلك من كونه تعالى مُحدثًا له. وإن لم يتغيّر، والحال هذه بحسب مقاصده، فما الذي يمنع مما قلناه من كون الفعل فعلًا للإنسان، وإن لم يقع بحسب مقاصده على بعض الصفات؟

[مذهب الكثير منهم]

ومِنْ مذهب كثير منهم، أنّ قَلْب الأعراض ليس في المقدور؛ لأنّ الذي يُجيز ذلك منهم هو حفص الفرد والنجّار، ومَنْ تَبِعَهما؛ فعلى قولهم، يستحيل منه تعالى أن يوجد السّواد إلّا سوادًا، ولا يتغيْر حكمه بقصده، ولم يمنع ذلك من كونه فعلًا له؛ فكذلك ما ذكرناه.

ومن قول بعضهم: إنّ الأعراض لا يصح أن تُعاد.

ومن قول جميعهم: إنّها لا تبقى، ووجوب بعضها في الثاني لا يتغيّر بالقصد، ولم يمنع ذلك من حدوثها به تعالى. وكذلك القول فيما ذكرناه.

ومتى ارتَكب منهم مرتكب، فقال في جميع ما ذكرناه من اللذّة والسرور: أنه يتغيّر بالمقاصد، لم يَخْلُ فيما ارتكبه من وجهين: إمّا أن يقول: إنه مع حصول الشهوة وإدراك المشتهي يجوز أن لا يلتذّ به بدلًا من أن يلتذّ به، ويكون على أحد الوجهين بالفاعل. أو يقول: إنّ الفاعل يجوز أن لا تحصل فيه الشهوة، فلا يكون ملتذًّا. وهذا الثاني، لا خلاف فيه، والغائب فيه كالشاهد. فأمّا الأوّل، فمُحال؛ لأنّه يوجب أن لا يمتنع في أهل الجنّة، مع خلق الشهوة فيهم ونَيْلهم ما يشتهون أن يكونوا غير ملتذّين، بل يكونوا آلمين، وفساد ذلك أظهر من أن يُحتاج فيه إلى دلالة، وذلك يُبطل ما تعلّقوا به ويجب على موضع شبههم أن يقولوا إنّ القديم تعالى لو أراد أن يُوجد الحركات لا في المَحالّ لوُجِدت كذلك، ولو أراد أن يفعل العلم والإرادة في محلّ لا حياة فيه أن يصحّ ذلك؛ لأنه إنْ لم يصحَّ ذلك فيه بحسب قصده، وجَبَ نَفْي كونه فعلًا له، وهذه الجملة تُسْقِط تعلّقهم بهذه الشُبهــة.

[٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا قد ثبت أنه تعالى أقدرنا على الفعل، فيجب أن يكون قادرًا عليه، كما أنه إذا أعلمنا الفعل ويصح كونه عالمًا، فيجب أن يكون على ما أقدرنا عليه أقدر، ولا يجوز كونه قادرًا عليه إلّا ومتى وُجِد، كان فعلًا له، ولا يصح كونه فعلًا لفاعلَيْن، فيجب كونه كسبًا للعبد خَلْقًا لله تعالى. واعلم أنّ ما ذكروه

اقتصارٌ منهم على الدعوى، وإنّما كان فيه شُبهـة لو بَيَّنوا أنه تعالى إنما وجب كونه عالمًا بما أعْلَمَناهُ من حيث أعْلَمَنا، وبيَّنوا أنّ القدرة مشاركةً له في ذلك فيُحمل عليه. وإنما وجب كونه عالمًا بما أعْلَمَناه؛ لأنه قد ثبت كونه عالمًا لنفسه، وأن المعلومات لا يَصحّ الاختصاص فيها، فيجب كونه عالمًا بكلّ معلومٍ سواء علم غيره أم لا، ولو لم يكن عالمًا لنفسه على ما قلناه كان لا يجبٍ من حيث أعْلَم غيرَه أن يكون عالمًا، ولو ثبت ذلك في العلم من حيث كان، لا يكون علمًا إلّا لوقوعه على وجه، ومن جملة الوجوه التي إذا وقع عليها كان عِلْمًا أن يكون فاعله عالِمًا بمعلومٍ لم يجب مثله في القدرة به حتى إذا أقدر على شيءٍ يجب كونه قادرًا عليه؛ لأن المقدور لم يَثبت فيه مثل ما ثبت في المعلوم.

وبعدُ، فقد صحّ أنه تعالى يصح أن يجعلنا جاهلَيْن، كما صحّ أن يجعلنا عالمَيْن، ثم لمّ يوجب ذلك أن يصح كِلَا الأمرَيْن عليه، ويصح أن يجعلنا عاجزين وقادرين، ولا يوجب جواز كِلَا الصفتين عليه، ويصح أن يجعلنا مُشتَهِيَين للشيء ولا يصح كونه مشتهيًا، فكذلك لا يمتنع مِثْلُه في كونه مِقْدارًا لنا على الفِعْل وإن استحال كونه قادرًا عليه.

فإن قال: قد فَنّدت كلامي بما لا يؤثر فيه ما قلتموه الآن، وهو قولي أنّ كونه قادرًا في أنه يصح عليه ككونه عالمًا، فإذا وجب كونه عالمًا بما أعْلَمْناه وجب كونه قادرًا على ما أقْدَرنا عليه. قيل له: إن المقدور ينقسم: ففيه ما يستحيل كونه مقدورًا له، وفيه ما يصح، فما يستحيل ذلك فيه يجب أن يكون لاحقًا بالصفات التي ثبت استحالتها على الله تعالى، وفارَقَ حالُه حالَ العلم، فلا يمتنع أن يُحْمَل ذلك عليه، وإنْ كان كونه قادرًا يصح على بعض وجوه.

وبعد، فإذا صحّ أن كَوْن الواحد منّا عالمًا بأن يجعله عالمًا، والقديم تعالى يستحيل كونه عالمًا على هذا الوجه، فما الذي يمنع من أن يجعلنا قادرين على الشيء، وإن استحال كونه قادرًا عليه؛ لأنّا إنما قدرْنا عليه بقدرة من حقّها

أن تَخْتَصّ بالمقدور لذاتها، ويستحيل كونها قدرةً لغيرنا؛ فلا يجب صحةُ كَوْن غيرنا قادرَيْن عليه، أوَ لَيْسَ القديم سبحانه إذا جاز أن يجعل زيدًا عالِمًا بالشيء جاز أن يجعل سائر العالمين عالمين به؟ ولَمْ يجب إذا جاز أن يُقدّر زيدًا على الشيء أن يصح أن يجعل سائر القادرين قادرين عليه، فكذلك لا يجب أن يكون تعالى هو قادرًا عليه.

وبعد، فلو ثبت وجوب كونه قادرًا عليه كان لا يمتنع أن يقول قائل إنه يستحيل أن يفعله إذا فعله العبد على ما يذهب إليه محمّد بن شبيب(١) وأبو يعقوب الشحّام(٢)، وعلى قولهم لا يمكنهم أن يُثْبِتوا أنه كان قادرًا عليه ثم وُجد، فيجب كونه فاعلًا له؛ لأن ذلك إنما يصح لنا على طريقتنا في حقيقة الفعل، فإذا أجاز عندهم أن يكون زيد قادرًا عليه، ومتى وُجد لا يكون موجودًا من جهته؛ لأنهم لا يقولون إنّ القادر لا يَقْدر على الشيء إلّا على جهة الإيجاد والإحداث، وإذا جاز أن يكون تعالى مُقَدّرًا للعبد على اكتساب الفعل، وإن استحال أن يكون قادرًا على اكتسابه؛ لأنهم إنْ قالوا بذلك لَزِمَهم كونه فعلًا لهما من وجهٍ واحد، فذلك مما يمتنعون منه، فما الذي يمنع من أن يُقْدِره على إيجاد الشيء على ما يقوله، وإن استحال كونه قادرًا على إيجاده؟ وقد تقدَّم في إفساد هذه الشُبهــة أشياءَ أُخَرَ، وهذه جملةً كافيةً في بيان فسادها.

[٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لا يجوز أن يفعل الإنسانُ الفعلَ إلّا ويجب أن يكون عالمًا به على الوجه الذي فعله عليه، ولو جاز خلافُه كان لا يمتنع أن يفعل البناء والصناعة وسائر الأفعال المُحكمة، ولو لم يعلمها على ما هي به، وكان

---

(١) محمد بن شبيب، أبو بكر، له كتاب جليل في التوحيد، قال بالإرجاء. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة السابعة ص ٧١).

(٢) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحام: مفسّر معتزلي، من أهل البصرة. أخذ عن أبي الهذيل، له كتاب في «تفسير القرآن». مات سنة ٨٩٣ م. (فضل الاعتزال ص ٢٨٠؛ لسان الميزان ٦/ ٣٢٥).

يجب إن كان العبد يُحْدِثُ الفعلَ ويُوجده أن يكون عالِمًا بفعله وأنه غيرُه، وأنه المُحْدِثُ له إلى سائر أوصافه التي يقع عليها، فإذا بَطُل ذلك عُلِم أنّ فاعله هو الله تعالى الذي هو عالمٌ بسائر الوجوه التي يقع عليها. واعلم أنّ مجرّد الفعل يصح من القادر عليه، وإن لم يكن عالمًا به، وإنما يَحتاج في كيفيّة إيجاده إلى كونه عالمًا إذا كان مُتّسِقًا مُحكمًا، يدلّ على ذلك أنه لو احتاج إلى صفةٍ زائدةٍ على كونه قادرًا لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثيرٌ في صحة إيجاد الفعل، كما أنّ لكونه قادرًا تأثيرًا، فكان لا يخلو من أن يصح منه الفعلُ لاختصاصه بالصفتين جميعًا بمجموعهما أو يصح منه لاختصاصه بإحدَيهما، فإنْ صحّ منه لاختصاصه بإحديهما فهو الذي أردناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يصحّ منه لكونه عالمًا، لأن الإنسان قد يعلم ما يستحيل منه أن يفعله، فيجب إن صحّ منه الفعل لإحدى الصفتين أن تكون تلك الصفة هي كونه قادرًا، ولا يصح أن يقال: إنه يصح منه لاختصاصه بهما جميعًا؛ لأنه إذا كان قد يكون عالمًا بالشيء ولا يصح منه كما قد يكون حيًّا ولا يصح منه. ومتى حصل قادرًا صحّ جنسه منه، عُلِم أن صحته تتبعَ كونه قادرًا فقط، وإلّا أدّى إلى ضمّ ما ليس بعلّةٍ إلى العلَّة، ويبيّن ذلك أنّ دلالة الفعل على كونه قادرًا يقتضي أنه يصح منه لكونه كذلك فقط، وهو أنّا نعلم صحة الفعل من واحدٍ وتعذّره على الآخر، فنَعْلم أنه صحّ منه لاختصاصه بحالٍ بَانَ بها من غيره، ولا يقتضي اختصاصه بحالَيْن. ولا فرق بين مَنْ قال: إنه يقتضي كونه على حالَيْن يُفارق بهما، وبين مَنْ قال: إنه يقتضي كونه على أحوالٍ كثيرة. يُبَيِّن ذلك أنّ القادر منّا قد ثبت أنّ قدرته هي قدرة على جنس كتابة، وعلى ما لو وقع على وجهٍ لكانت كتابةً، ولا تتَأتّى منه إلّا وهو عالمٌ بكيفيّتها؛ لأنها لو صحَّت منه لكونه قادرًا فقط لصحّتْ من كل قادرٍ متكاملِ الآلة، فإذا صحّ ذلك ثبت أن أحكام الفعل واتّساقه لمّا احتاج إلى كونه عالمًا لم يَحْتَجْ إلى كونه قادرًا، فيجب أن يكون جنس الفعل لو احتاج إلى كونه عالمًا لّا يحتاج إلى ذلك فقط. وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن تصرّف الساهي فعله، وأنّ سهوه لا يمنع من كونه فاعلًا له، وهذا يُبْطل ما

تعلّقوا به. وقد بيّنا من قبلُ أن الدالَّ على كون القادر قادرًا صحّة الفعل منه، وقد نجد تلك الدّلالة قائمةً وإنْ لم نكن عالمين ولا معتقدين، وهذا يُبْطل ما قالوه.

وقد ثبت أنّ الفعل لا يحتاج إلى حالٍ زائدةٍ لفاعله على كونه قادرًا إلّا في صفةٍ زائدةٍ على وجوده، نحو كون الخير خَيْرًا الذي يحتاج إلى كونه مريدًا، وكيف يقال: إنّ الفعل لا يصح إلّا من عالم به على ما هو عليه، وقد دلّلْنا من قبل على أنّ لمحلِّ القدرة تأثيرًا في الفعل المبتدأ، فلو كان الفعل يحتاج إلى الأمرين لكان العلم كالقدرة، فكان يجب ألّا يصح من الإنسان إيجاد أفعال الجوارح، وإذا صحّ أن يكون زيدٌ عالمًا بفعل عمرو، ويستحيل كونه قادرًا عليه، فهلّا دلَّ ذلك على أنّ العلم لا تأثير له في إيجاد الفعل، وإلّا كان يجب أن يستحيل كونه عالمًا بما يستحيل منه إحداثه، كما يستحيل كونه قادرًا على ما يستحيل منه إحداثه؟ وقد ثبت أنّ الواحد منّا قد يظنّ أنه متمكّنٌ من حَمْل جسمٍ عظيم، فإذا عالجه لم يُواته، وإذا عالج ما هو دونه صحّ منه، فيجب أن يكون في دلالة دلالةٌ على أنّ الفعل يصحّ مع الظنّ والشكّ، ولو كان يحتاج إلى كونه عالمًا لم يصحّ منه ذلك، على أن هذه العلَّة تُوجب ألّا يكون الفعل كسبًا للإنسان؛ وذلك لأن المُكتسب قد يكتسب ولا يكون عالمًا بأنه كسب، ولا بذات المكتسب على سائر وجوهه، وهذا يوجب إبطال قولهم في الكسب.

[مقالة لأبي عليّ]

وتحقّق قول الشيخ أبي عليّ رحمه الله أنّ أكثر عِلَلهم في نَفْي أفعال العباد تُوجب عليهم ترك القول بالكسب، وإنّما وجب كونه تعالى عالِمًا بما يفعله إذا لم يكن مُحكمًا؛ لأنه عالمٌ لنفسه، لا لأنّ مجرّد الفعل يقتضي كونه عالمًا به؛ فليس لأحدٍ أن يتعلّق به في هذا الباب، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع من الإنسان أن يُحْدِث الفعل على سائر وجوهه وإن لم يكن عالِمًا به وبأحواله بالتوصّل بذلك إلى أنه ليس بفعل له بيّن الخطأ.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد هو الذي أحْدث فعاله مع اختلافها واتّفاقها، لصحّ منه أن يستمرّ على مثل فعله أوّلًا حتى لا يقع فيه تفاوت، فإذا كتب شيئًا يمكنه أن يكتب أمثاله حتى لا يغادر منه شيئًا، وإذا ركع ركعة أمكنه أن يأتي بمثلها وبمثل أركانها من غير فصلٍ، وإذا بَطُل ذلك عُلِم أنّ ذلك ليس من فعله وإلّا صح منه أن يوجده من بعدُ على ما أوجده من قبل، فإذا لم يصح ذلك، فإنه فعلُ الله تعالى؛ لأنه إذا بَطُل كونه فعلًا له لم يبقَ إلّا أنه فعل الله جلّ وعزّ.

واعلم أنّ ما قدَّمناه من قبلُ قد دلّ على أن مجرّد الفعل يصحّ منه لكونه قادرًا فقط، وأنّ إحكام الفعل واتّساقه هو الذي يحتاج إلى كونه عالمًا بكيفيّته، فلا يمتنع إذا كان علمه بما يفعله على الجملة دون تفصيله أن يتفاوت ما يفعله على التفصيل؛ لأنه لا يعلم التفصيل كما يعلم الجملة، ولذلك نرى الكُتّاب تستمرّ منهم الكتابة على حسب عِلمهم بكيفيّة الحروف على التفصيل، حتى أنّ الواحد منهم إذا بَرَز فيه وحَذَق فَعَلَ في الثاني ما يُقارب ما فعله الأوّل حتى لا يكاد يَفْصُل بينهما وحتى ربما زوّر على خطّ غيره بحيث يخفى على صاحب الخطّ، فعُلِم أن ذلك إنما اخْتَلف بحسب اختلاف عِلم الكاتب من الوجه الذي ذكرناه، ولو حصل فيه العلم بتفصيل ذلك الفعل في الثاني مثل ما فعل في الأول من غير اختلافٍ فيه إذا كانت الآلة التي يحتاج إليها يصحّ بها ذلك، ولو عَلِم الإنسان تفصيل أجزاء الأوصاف وأجزاء الأفعال من قيامه وركوعه لفَعَلَ في الثاني مثل ما فَعَل في الأوّل من الركعة، لكن ذلك لما تعذّر عليه لم يقع منه على حدٍّ واحد، وإنْ جاز أن يتّفق التماثل فيه.

وبعد، فلمَ صار تعذّر وقوعه متماثلًا في تفصيل أجزائه بأن يدلّ على أنه ليس مِنْ فِعله أوْلى من أن يدلّ وقوعه متماثلًا في حَمْل أجزائه وفي اتّساق حروفه على أنه فِعله، فلو كان ذلك يدلّ على أنه ليس بفِعْلٍ له من حيث لم يقع بحسب قصده في الأوقات؛ لدلّ ما يقع ممّن لا قَصْدٌ له على أنه ليس بفِعْلٍ له أصلًا، وقد بيّنا خلافه.

[جوابات لأبي عليّ الجبائيّ]

وبعد، فلو دلّ ذلك على أنه ليس بفعل الإنسان لدَلّ على أنه ليس بكسبٍ له، وإلّا كان يصحّ أن يكتسبه ثانيًا على الوجه الذي اكتسبه أوّلًا. فإن قال ما يختلفان فيه من الترتيب لا مدخل للحدوث الذي يتعلّق بالقدرة فيه، وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: أليس قد يجوز أن يُقْدِرَهم تعالى على أن يفعلوا في الثاني مثل ما فعلوا في الأوّل؟ فلا بدّ من نعم، قال: فلو أَقْدَرَهم على ذلك، أليس كان يقع متّفقًا، فكان يجب كونه فِعْلًا لهم؟ فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: فهلّا عَلِمْتم أنّه الآن فِعْلٌ لهم، لكنّ الله تعالى لم يُقْدِرْهم إلّا على هذا الوجه. قال: وعلى قولهم إنّ القدرة مُوجبة لا يمكنهم التعلّق بذلك؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنه تعالى يُحدثها على هذا الوجه فيه، فلذلك يقع المقدور متفاوتًا، ولو أقْدره على طريق الاستواء لوُجِد متّفقًا، ووجودنا لذلك متفاوتًا في الشاهد على طريقةٍ واحدةٍ لا يمنع من وصفه تعالى بالقدرة على أن يُقْدِرْنا ويجعلنا في العِلْم بحيث يمكننا إيجاده متّفقًا، وكذلك وقوعه متفاوتًا من العبد لا يدلّ على أنه لا يقدر عليه، بل هو قادرٌ عليه، ولو وُجِد له العلم بتفصيله لصحّ منه إيجاده متّفقًا.

وقال لهم: أليس لا يصحّ من القابض بيده على كفِّ خردلٍ من كُدْس أن يرميها ثم يقبض عليها بعينها أو على قدرها من العدّة، ولم يوجب ذلك ألّا يكون القبض ممكنًا له، وألّا يكون هو القابض، فكذلك ما قلتموه.

وقال لهم: إذا ثبت أنه لا يصح من الإنسان أن يجتهد في إيجاد الحركة، فيقع السكون والكتابة، فيقع البناء، ففي ذلك دلالةٌ على أنّ ما يقع منه فِعْله؛ لأنه لو كان باتّفاق لكان جواز ذلك كجواز ما ذكرتم في الكتابة به، فكان لا يمتنع أن تختلف أحوال الناس في ذلك كما تختلف أحوالهم في الكتابة، فيريد الواحد القيام في الثاني كما فعله في الأوّل، فلا يقع منه، بل يقع منه القعود.

[٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أنه يخلق الأشياء ويفعلها على ما هي به، فلو كان غيره فاعلًا في الحقيقة لصحّ أن يفعله على ما هو به، فكان لا يصحّ أن

يقع فعله إلّا على ما يريد، وكان لا يقع على صفةٍ إلّا من حيث أوقعه عليها، وفي وجود الأمر بخلافه دلالةٌ على أنّ المُحدث لهذه الأفعال هو الله تعالى، واعلم أنّ نظير هذه المسألة قد تقدَّم، وبيّنَّا أنّ سائر صفات الفعل لا تتعلّق بالفاعل، فلا يجب أن نقع على كلّ صفاته بحسب قصده وإرادته، وبَيّنَّا أن في صفاته ما يرجع إلى ذات الفعل، أو مما يجب أن تكون عليه، وإن لم تكن لذاته فلا تتغيّر بقصد الفاعل، والذي يتغيّر بحسب قصده هو ما يصح أن يحصل عليه ويصح ألّا يحصل، وبينّا أن حدوثه من جهته لكونه قادرًا لا يمتنع وإن لم يقع على تلك الصّفات. وبينّا أنّ ما يجب أن يحصل عليه لوقوعه على بعض الوجوه لا يؤثّر فيه قصده إلى خلافه، نحو حُسْن كثيرٍ من المحسّنات وقُبْح كثيرٍ منها، وبيّنا أن ذلك يرجع إليهم في كون الفعل كسبًا وفي غيره.

وبعد، فإنّ المجبّرة رجلان أحدهما يُجيز قَلْب الأعراض، وهم الذين يقولون: إنه يفعل تعالى الأشياء على ما هي به، وهم أيضًا فلا بدّ من أن يُنْقِضوا ذلك؛ لأنهم يُجيزون أن يقلب الله تعالى المُحدَث قديمًا، كما يقلب الحركة سكونًا، ولا يُجيزون أن يقلب الحركة سوادًا، وأن يجعلها على الصفتين فَيُنافيها البياض من حيث كان سوادًا، ولا ينافيها من حيث كان حركة، فيوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا، ويلزمهم أن يقولوا: إنّ العبد يَقْلب الحركة سكونًا، كما أنه تعالى يقلب ذلك؛ لأن عندهم أنه يستحيل أن يوجد تعالى الكسب إلا كسبًا للعبد، فيجب ألّا يصح أن يقلبه سكونًا إلّا مع قدرة العبد، وإلّا فإن جاز أن يخلقها حركةً ويقلبها سكونًا من غير كسبٍ للعبد، فهلّا جاز ألّا يخلقها كسبًا للعبد أيضًا؟ ويلزمهم على هذا ألّا يثقوا بعلمٍ ولا دليلٍ، على ما ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله.

فأمّا الصنف الآخر من المجبّرة الذين لا يُجيزون قَلْب الأعراض، فقد أقرّوا بأنّ الفعل يقع منه تعالى على صفاتٍ لا يصح أن يقع على خلافها، فيجب أن يجوّزوا أن يقع من العبد الفعل على هذا الحدّ، وألّا يدلّ على وقوعه كذلك أنه ليس بفعلٍ له، كما لا يدلّ مثله في القديم تعالى.

[٧ ـ] شُبهـــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا الحركات التي هي من فِعْل العباد، من جنس الحركة الضرورية في الحدوث وغيره من فِعل الصفات، فيجب أن تكون كَهِيَ، في أنها مخلوقة، فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون لها خالق، ولا خالق إلّا الله تعالى؛ لأن غيره لا يجوز ذلك عليه، فيجب كون أفعال العباد حادثةً من جهته، وربما قالوا: فإذا ثبت أنها خلوقةً، وكان المخلوق الضروريّ يدلّ على أنّ فاعله هو الله من حيث كان محدثًا، فكذلك المكتسب؛ وربما قالوا: فإذا كان كونه مُحْدَثًا هو الذي لأجله دلّ على محدِث هو الله تعالى؛ لأنه لو كان قديمًا أو معدومًا لما دلّ، فيجب ذلك في كل مُحدث، وربما قالوا: لا بدّ من أن يدلّ من حيث كان مخلوقًا على خالقٍ، ومن حيث كان كسبًا على مُكتسب، فيجب أن يكون أحدهما غيرُ الآخر، كما أنه لمّا دلّ من حيث كان مُحْدَثًا على مُحْدِث، ومن حيث كان حركةً وتحريكًا على محلٍّ، كان المحلّ غير المحدِث. واعلم أنّ محصول ما أوردوه أنه إذا ثبت كون حركتنا مخلوقةً وجب أن تكون كالحركة الضروريّة في أنّ خالقها هو الله تعالى من حيث كان لا خالق إلّا الله، أو من حيث كان الخلق يدلّ على خالقٍ هو الله تعالى، والمُحدث من حيث كان مُحدثًا يدلّ على ذلك، وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقًا ويُوصَف بذلك؛ وبيّنَّا أنه وإنْ كان من جهة التعارف لا يُطلق ذلك عليه، كما لا يُطلق قولنا ربّ إلّا عليه، فذلك غيرُ مانعٍ من أن يجري على غيره، وإنما لم يُجْرِ إلّا عليه مرسلًا للإيهام، ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه، وبينّا أن حقيقة ذلك لا تُفيد أنّه ممّن يفعل لا بآلة وعلاج؛ لأن اللغة والقرآن يمنعان من ذلك، وبينّا أنّ المُستفاد به لا يجوز أن يكون له خلقًا، وبينّا أنّ ذلك يفيد وقوعه من فاعله مقدّرًا، وأنّ العبد قد يُحْدِث الفعل بمقدار، كما أنه تعالى يُحْدِث ذلك، فيجب أن يُوصف بهذا الوصف، فإذا ثبت ذلك وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقةً، فيجب أن يكون لها خالق، وخالقُها قد يكون الإنسان، كما أنّ خالق الحركة الضروريّة هو الله تعالى. وقولهم: إنّ المخلوق هو المُحْدَث باطل؛ ون أهل اللغة خصّوا بذلك ما يقع مُقَدّرًا دون ما يقع سهوًا

وتبخيتًا. وقولهم: إنّ المخلوق هو المُحْدَث يدلّ على أنّ له مُحْدِثًا وخالِقًا هو الله فغلط؛ لأنه إنما يدلّ على أنّ له مُحدِثًا وخالِقًا إنْ كان مُقَدّرًا على الجملة، ثم ننظر مَنْ خالقه ومُحدِثه، فما دلّ على إثبات الخالق على الجملة لا يدلّ على أنه هو الله كما أنْ كون الفعل كسبًا عندهم يدلّ على أنّ له مكتسبًا، ولا يدلّ على مكتسبٍ معيّن، وكما أنّ الحركة إذا عُلِمت موجودة دلَّت على محلّ، ولا تدلّ على محلِّها على التعيين، وإنْ كان في الابتداء لا يُعلم تعلّق المُحْدَث بالمُحْدِث إلّا بأن يتعلّق بزيد نفسه. فأمّا إذا استدلَلْنا عليه بحدوثه، فيجب ألّا يدلّ على ذلك إلا بمرتبةٍ ثانيةٍ، وعلى هذا ترتيب دلالة الأجسام والحياة وغيرهما على الله تعالى بأن تقول إذا ثبت حدوثها وجب إثبات مُحدِث لها، فإذا لم يصح من المُحْدِث القادر بقدرةٍ فِعْلُ ذلك، عُلِم أنّ فاعلَها هو الله تعالى، ولا نقول: إنّ الحركة من حيث كانت كسبًا ومِنْ حيث كانت حادثةً تدلّ على أمرين غَيْرَيْن، بل نقول: إن المكتسِب هو المُحدِث، وإنما أثبتنا لها فاعلًا غير المحلّ، وكلّ ذلك تبيَّن وهي ما أوردوه.

[٨ ـ] شُبهـــة أخرى لهم

قالوا: إذا وجدنا الناس مختلفين في أعمالهم، فمِنْ قائلٍ بنَفْيِها أصلًا، ومِنْ قائلٌ يقول: لا فِعْل له إلّا الإرادة، ومنهم مَنْ يقول: الإرادة والمراد، ومنهم مَنْ ينفي التولّد، ومنهم من يُثْبِته، فكيف يصحّ أن يُحْدِثوا أو يفعلوا ما هم فيه مختلفون؟ واعلم أنّ الكلام على هذا قد تقدَّم، وبينّا أنّ الفاعل لا يجب أن يكون عالمًا بفعله، وقد يفعل ما لا يعلمه، وقد يفعل وهو ساهٍ، وبيّنّا أنّ فعل الساهي لو لم يكن من جهته لم يقع بحسب قُدْرة، وكان يجب إذا قال: إنّ الله تعالى ثالثُ ثلاثةٍ أن يكون الله تعالى هو المُنْفرد به، وهذا يُوجب كونه منفردًا بالكذب على مذهبهم، فإذا ثبت أنه يصحّ أن يفعل من غير علم بكيفيّته، فما الذي يمنع من كونه فاعلًا لأفعاله، وإن لم يعلم ما ذكره السّائل من أوصافها؛ لأن طريق العلم بذلك هو الاستدلال، والقادر إذا لم يستدلّ يكون فاعلًا غيرُ عالم بأفعاله، وإذا جاز عندهم أن يكتسب ولا يعلم نفسه مكتسِبًا ولا يعلم قدرة حادثة في محلّ الكسب، فهلّا جاز أن يكون مُوجِدًا لأفعاله، وإنْ لم

يعلم ما ذكروه من أوصافها؟ وإذا جاز أن يصوغ مَنْ لا يعلم أنّ الصياغة كسبه، فهلّا جاز أن يُحدث الصياغة مَنْ لا يعلمها؟ وإذا جاز أن يَعلم فِعْلَ غيره على تفصيله مَنْ يستحيل أن يفعله، فهلّا جاز أن يفعل مَنْ لا يكون عالمًا؟ وإذا جاز أن يريد مَنْ لا يعلم تفصيله، فهلّا جاز أن يقدر على ما لا يعلم تفصيله وأن يفعله؟ وكلّ ذلك يبيّن فساد ما أوردوه.

[٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا أفعال العباد كلّها دالّةً على حدوث الأجسام وعلى الله تعالى بصفاته، فيجب أن يكون هو المُحْدِث لها؛ لأنه لا يجوز أن يدلّ عليه ما لم يُحدثه، لأن فعل غيره لا يتعلّق به، ولو جاز أن يدلّ ما لم يُحدثه، لجاز أن يخلق ما لا يدلّ عليه، وربما قالوا: إنه تعالى يجب أن يكون حكيمًا يخلق القبائح والمعاصي؛ لأنه لا يجوز أن يدلّ عليه مِنْ حيث كان قبيحًا، فيجب كونه حَسَنًا وصوابًا من قِبَله حتى يدلّ عليه. واعلم أنّ أفعال العباد لا تكون دالّةً على الله على الحقيقة؛ لأن الذي يدلّ على إثباته تعالى الحوادث التي يتغيّر وجودها من قِبَل العباد، نحو الجواهر والقُدَر وغيرها على ما رتّبناه من قبل، والوجه الذي يدلّ ذلك عليه هو لأنه لا بدّ له من مُحْدِث لكونه مُحْدَثًا، فإذا استحال حدوثه من جهة القادر بقدرة عُلِم أنه حادثٌ من جهة مُحْدِث مخالفٍ لنا، ثم يُعلم أنّ ذلك المُحْدِث قادرٌ عالمٌ حيٌّ قديم، فكيف يصحّ أن تدلّ أفعال العباد عليه؟ بل لا يجوز أن يدلّ عليه ما هو من جنس أفعال العباد أيضًا، وإنْ كان مِنْ فعله؛ لالْتِباسه بأفعالهم، وقد بينّا مِنْ قبلُ أنّ الشيء إنما يدلّ على غيره إذا كان له به تعلّق، وأفعال العباد لا تعلّق لها بالقديم تعالى، فيجب ألّا تدلّ عليه، ولا فرق في هذه القضية بين الطاعة منها والمعصية في الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا دلالتها على حدوث الأجسام، فيجوز أن يُقال: إنّها تدلّ بما يحصل موجبًا عنها من تعبير الجسم على إثباتها، ويستدلّ بإثباتها على حدوث الأجسام، وإنْ كان عند التفصيل الذي يدلّ على حدثها ما لم يتقدّم

الجسم في الوجود، وذلك لا يكون إلّا من فِعْله تعالى، وإذا صحّ أن يدلّ على حدوثها لأنّ لها به تعلّقًا، فحالُها معه وحال فِعْل القديم تعالى فيه سواء، وليس ذلك بدلالةٍ على الله سبحانه في الحقيقة، ولذلك قد يَستدلّ بها المستدِلُّ على حدوث الأجسام، ولا يكون عارفًا بالله تعالى أصلًا حتى يستأنف الاستدلال عليه، وهي تدلّ في الحقيقة على أحوالِ الإنسان من حيث كانت فعله، وإلى ما ذكرناه ذهب شيخنا أبو الهُذَيل وسائر الشيوخ رحمهم الله، وتجنَّبُوا القول بأن الكفر يدلّ على الله تعالى من وجهٍ، وإن كان رحمه الله يُطلق في أفعال العباد أنها تدلّ على الله مِن حيث دلَّت على حدوث الجسم، وعلى أنّ لها مُحْدِثًا، ولو دلَّتْ على الله تعالى لم يمنع ذلك من كونها معصية؛ لأنّ دلالة الشيء على غيره لا تُوجب كونه طاعة، وإنما تقتضي حدوثه على الوجه الذي يدلّ. وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إذا جاز أن يدلّ على الله تعالى ما هو كسب للعباد، ولم يجب أن لا يدلّ عليه ما ليس بكسبٍ لهم مما خلقه؛ فهلَّا جاز أن تدلّ عليه أفعالهم؟ وإن كان ما خلقه قد يدلّ عليه، أوَ ليس يدلّ على الله ما ليس بقولٍ له، ولا يجوز أن يقول قولًا لا يدلّ عليه عندهم؟ وكل ذلك يُسقط ما سألوا عنه.

[١٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: قد وجدنا العبد في فنائه فناءُ فِعْله، فإذا كان تعالى يصح أن يُفْنيه ويُفْني أفعاله، فيجب أن يصح منه أن يُوجِد فعلَه، وإلّا أدّى إلى أن يوجد العبد ما يُفْنيه القديم تعالى، وهذا مُحال. وربما أوردوا ذلك على وجهٍ آخر، وهو أنه لمّا جاز أن يُفْني القديم تعالى أفعالَ الإنسان مع الإنسان، جاز أن يبتدئها معه كما لما جاز أن يُفني معه سائر أفعاله، جاز أن يبتدئها معه؛ لأن مَنْ لا يقدر على ابتداء الشيء وإيجاه، لا يقدر على إفنائه، وهذا يُوجب أنه تعالى هو الذي أوجد أفعال العباد. واعلم أنّ المُفْني للشيء إنما يُفْنيه بأن يفعل ضدًّا له أو ما يجري مجراه فينتفي، وقد بيّنَّا من قبلُ أنه لا يصح مِنَ القادر على إعدام الشيء كما يقدر على إيجاده، وإنما يقال: إنه قادرٌ على

إعدام الشيء من حيث قدر على إيجاد ما به يُعدم؛ ولولا ذلك لم يكن لهذا الإطلاق معنًى، وإنما يصح هذا القول فيما يبقى فيُعدم القادر بإيجاد ضدِّه دون ما لا يبقى مما يجب عدمه في الثاني على كلِّ وجه، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يقدر على إعدام فعلِ الغير مِنَ العباد بفعل ضدِّه، ولا يجب أن يقدر على إيجاد فعل الغير، فكذلك لا يمتنع أن يقدر تعالى على إعدام أفعالنا، وإنِ استحال وصفه بالقدرة على إيجادها، ولا يجب إذا كان قادرًا على إفناء ما يُوجده العبد أن يكون مُفْنِيًا له في حال إيجاده؛ لأنّ ذلك يُوجب كون الشيء موجودًا معدومًا مع وجود ضدّه، فإن أراد تعالى ألّا يُوجِد بأن يفعل ضدًّا له استحال وجود فِعْل العباد؛ لأن فِعْل الأقوى أوْلى بالوجود، وإن لم يُرِدْ تعالى منعه وُجِد فعله، وعلى قولهم لا يصح إفناء الأفعال لأنها لا تبقى عندهم، وإنما يصحّ المنع فيها، وقد بيّنّا أن وجودها يستحيل إذا قصد تعالى المَنْع، ولا يمنع ذلك من كونهم قادرِين عليها، كما أنّ منع زيد لعمرو لا يمنع من كونه قادرًا عليها، وقولهم: إنه إذا جاز أن يَفْني تعالى فِعْل العبد معه، جاز أن يبتدىء فِعل العبد معه جهلٌ؛ لأنه إنما صح أن يَفْنيه معه لحاجته في الوجود إلى بعض العبد من حيث حلّه، فمتى فَنِي المحلّ وجب فناؤه، ولا يجب أن يصحّ أن يبتدئه، بل ذلك يستحيل من حيث دلَّت الدّلالة على أنه غير موصوفٍ بالقدرة عليه، يُبَيِّن فسادَ ذلك أنّ الواحد منّا يجوز أن يُفْني فِعْلَ الله تعالى الذي هو القدرة بفناء الحياة بأن يقتل نفسه، ولا يجب أن يصح أن يفعلها بفِعْل الحياة، ويجوز أن يُبْطل فعل الغير للسكون بتحريك المحلّ، ولا يجب أن يبتدىء فعله الذي هو السّكون.

وبعد، فإنّ على قولهم: كان يجب أن يصحّ من الله تعالى أن يبتدىء فعله من غير قدرة، كما يجوز أن يُفْنيه من غير قدرة. ومِنْ مذهب كثير منهم أنّ القديم سبحانه لا يجوز أن يجعل العبد مكتسبًا في حالِ خلقه له، وأنه لا بدّ من أن يتقدَّم وجود كسبه، وهذا يُسْقط تعلّقهم به، وإنْ كان الذي تقتضيه أصولهم جواز ذلك؛ لأنه في ابتداء ما يُوجده تعالى، كما يصح أن يُوجِدَ فيه العلم والإرادة، فكذلك يصح أن يُوجِدَ فيه القدرة، فيحصل مكتسبًا.

[١١ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد يُحْدِث أفعاله ويُوجِدها في الحقيقة لفَسَد التدبير كما كان يفسد لو كان مع الله قديمٌ ثانٍ؛ لأنه كان يجب إذا كان مصلحة عبد في حياته، فأراد الله تعالى أن يُحْيِيَه وأراد غيره أن يقتله، أن يَفْسَد التدبير فيه، وأن يكون العبد مقاوِمًا لله تعالى، فيجب بفساد ذلك القضاء بأنّ جميع ما يحدث في الدنيا من تدبير الله وصنعه، واعلم أنّ ما ذكروه جهلٌ؛ لأن الذي لم نَفَيْنا وجود قديمٌ ثانٍ مع الله تعالى أنه كان يقع بينهما تمانع، ولا يكون فِعْلُ أحدهما بالوجود أوْلى من فِعْل الآخر مِنْ حيث تساويا في كونهما قادرَيْن لأنفسهما، فكان يؤدّي ذلك إلى ألّا يوجد شيءٌ من مرادهما أصلًا، أو إلى وجود كِلَا المُرادَيْن مع تضادّهما، وهذا هو النهاية في فساد التدبير، وليس كذلك حال العبد؛ لأنه وإن قدر على إيجاد الفعل فهو مُتناهي المقدور؛ لأنه يقدر بقدرة يُحدثها الله تعالى، وإنما يصح أن يفعل بحسبها في العدد، والقديم تعالى إذا أراد ضدّ ما أراده كان فِعْله بالوجود أوْلى، كما يجب ذلك لو لم يكن قادرٌ سواه، فإذا كان كلّ ما أراده تعالى يجب وجوده، قدر العبد على خلافه أم لم يقدر عليه، فكيف يفسد التدبير؟ ولو كان قولنا يؤدّي إلى فساد التدبير، والحال هذه لكان قولهم بأن العبد يكتسب يوجب فساد التدبير من حيث اقتضى إثبات مُدبّرٍ سوى الله قادر سواه.

وبعد، فإنّ قولهم: إنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى يُوجب أنّه خالق القبائح منها، وهذا يوجب كون تدبيره فاسدًا؛ وذلك بأن يدلّ على نقص القديم جلّ وعزّ من حيث أُضيف إليه التدبير الفاسد، ومن حيث أُخرجت أفعاله من أن تكون صلاحًا مُنتفعًا بها من حيث يجوز عليه ألّا يَفِي بوعده ولا وعيده أوْلى مما أضافوا إلينا، ويلزمهم القول بأنّ الله سبحانه مُفْسِدٌ لتدبيرِ نفسه بِخَلْق القبائح وتمكين العباد من التدبير الفاسد، أو يقولوا: إنهم أفسدوا تدبيره من حيث اكتسبوا التدبير الفاسد، وهذا يوجب نسبته تعالى إلى النقص، وقد بيّنّا في باب الإرادة أنه لا يمكن أن يقال: إنّ مخالفة العبد لله تعالى فيما أراده منه وأمره به على جهة الاختيار فسادٌ في تدبيره أو دلالة على نقضه،

فليس لهم التعلّق به في هذا الموضع، ومتى أراد العبد؟ قيل: مَنْ أراد الله إحياءه ففِعْله تعالى أوْلى بالوجود؛ لأنه أقدر ولأنه يمنع مَنْ شاء مِنْ عباده مِنَ الفعل كما يُقْدِرهم عليه، وهذا ما يستغني عن الدّلالة، فكيف يقال: إنه لو أقْدَر غيره على إيجاد الفعل لكان غيره مقاوِمًا له؟ مع أن ذلك الغير لا يقدر على التصرّف إلّا بإقداره جلّ وعزّ وتمكينه؟ ولولا ذلك لامتنع الفعل عليه، ويلزم المُجبّرة القول بأنّ الله تعالى يصح منه أن يُقْدِر العبد على اكتساب الحياة والقدرة وغيرهما؛ لأن ما به يمتنع من ذلك من الطريقة التي قدَّمناها لا يتأتّى لهم، فيلزمهم أن يكون العالم مقاوِمٌ ومشارك له في العبادة، وهذا الكلام لهم ألزم منه لنا.

فإن قالوا: لا يصح أن يكتسب إلا بأن يريد تعالى خَلْقه، فهو موقوفٌ على إرادته، فكيف يكون العبد مقاوِمًا له تعالى؟ قلنا له: وكذلك لا يصح عندنا من البعد إيجاد الفعل إلّا بأن يريد تعالى إقداره وتمكينه وتخليته، فكيف يُقاومه وحاله هذه؟

[١٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كانت أفعال العباد موجودة من جهتهم لوجب أن يكون في أفعالهم ما هو خيرٌ من أفعال الله تعالى؛ كالإيمان والتوحيد الذي هو خيرٌ وأحكم مما خلقه الله من القِرَدة والخنازير والرَّوْث وغيرها، وهذا يوجب أن العبد خيرٌ من الله سبحانه وأفضل منه؛ فلمّا استحال ذلك ثبت أن جميع ذلك مِنْ أفعاله تعالى. واعلم أنّ قولنا: كذا خيرٌ من كذا، إنما يصحّ إذا اشتركا في النفع الحسن ولأحدهما مِزْيةٌ على الآخر فيه، ومتى اسْتُعْمل في غير هذا الوجه كان مجازًا، ولذلك قلنا: إنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ﴾ [الفُرقان: الآية ١٥]، الغرض به التقريع وبيان أن الجنّة أوْلى أن تُلتمس بالطاعات من النار. فأمّا متى جرى ذلك في الكلام على وجه الخير، فحقيقته ليس إلّا ما وصفناه، وقولنا في الشيء: إنه أحكم من غيره أنه أُريدَ به أنه أحسن منه، فلا وجه له في الحقيقة؛ لأن معنى الحسن لا يقع فيه تزايد، وإن

أُريد به أنه أحكم على وجه الاتّساق، فغير مُمتنع أن يُطلق كما يقال في إحدى الكتابتين إنها أحكم من الأخرى إذا كانت أشدّ اتّساقًا وانتظامًا. فإذا صحّت هذه الجملة، فإن أراد المريد أنّ الإيمان خيرٌ أو الرّوث فيما يتعلق بالمؤمن، فالجواب أنه ليس للرَّوْث به اختصاصٌ في النفع والإيمان يؤدّيه إلى الثواب العظيم، فالقول بأنّ أحدهما خيرٌ له من الآخر لا يصح إلّا أن يُراد به أيّهما أوْلى أن يُوصله إلى بُغْيته، فنقول: إنّ الإيمان خيرٌ له، ولا يصح أن يقال: إنّ الشيء خيرٌ إلّا مضافًا إلى ما هو خيرٌ له؛ لأن الخير هو النّفع الحسن، ومن حقِّ المنافع أن تتعلّق بالغير، وقد بيّنّا أن الإيمان أنفع له فيما يخصّه؛ لأنه لو لم يكن له يصلُ إلى الثواب، وقد يَصِل إلى منافعه وإن لم يوجد الرّوْث أصلًا، ولا يؤدّيه ذلك إلى منافع؛ كالإيمان إذا وُجِد، وليس له أن يقول: إنه ينتفع بأن يستدلّ به ويعتبر، فقد عاد الحال فيه إلى أنه يؤدّي إلى المنافع؛ وذلك لأن الانتفاع إنما يقع له هذا الاستدلال لا بالرَّوْث نفسه، والاستدلال من جملة إيمانه، وإنْ كان قد يصح أن يستدلّ بسائر الأجسام دونه لو لم يُخْلَق أصلًا، فكيف يقال: إنه أنفع له ولا نقول مع التفصيل الذي قدَّمناه أنّ أفعال العباد خيرٌ لهم من أفعال الله؟ لأنه يوهم أنهم يَصِلُون إلى منافعهم من دون أفعاله تعالى، وهذا مُحالٌ؛ لأنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى سائر منافعهم إلّا بأفعاله، وهي أنفعُ لهم مِنْ أفعالهم، ولو لم يكن فيها إلّا القدرة لوجب ذلك فيه، فكيف يقال: إنه أنفع له مِنْ أفعال الله تعالى، وفعله إنما يَشْرُف ويَفْضُل بالثواب الذي كان يؤدّى إليه؟ ولو لم يؤدِّ إليه لم يعظُم، والله تعالى هو الفاعل للثواب به، فكيف يكون فعله أفضل من فعله؟ ولا يمتنع على التقصيل أن يقال: إنّ فعله الإيمان أنفع له من عقاب الله تعالى، وإنما يقال: إنّ الله سبحانه خيرٌ لنا من أنفسنا؛ لأنّ كلَّ ما نَناله من جهته نناله فهو أنفعُ لنا من أنفسنا وغيرنا من البشر.

[مقالة لأبي علي الجبائيّ]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لا نقول إنّ التوحيد أحكم وخيرٌ مما خلقه الله من الأجسام؛ لأن ما خلقه منها أعمّ من فعل العبد، ولأنّ الله تعالى

حكيمٌ بها وحِكْمته في حكم من حكمة العبد، فألزمهم أن يكون العبد هو الحكيم بالتوحيد، وأن يكون أحكم من الله إنْ كان التوحيد من أفعال الله، أو يقولوا: إن التَّوحيد ليس بمحكمة، فألزمهم القول بأنّ كلام الله هو الذي ذكر الخيل والبغال والحمير خيرٌ من كلام العبد الذي هو التّوحيد، وإن لم يكن خيرًا منه لم يمتنع أن يكون التوحيد خيرًا مما ذكروه من الأجسام، فأمّا إذا وقع سؤالهم عن الجسم الذي يُستدَلّ به على الله من غير تخصيص، فهو خيرٌ لنا من فعلنا؛ لأنه لولاه لما صحّ منا الفعل المؤدّي إلى الثواب.

[١٣ ـ] شُبهـــة أخرى

قالوا: قد صحّ وصفه تعالى بأنه مالكٌ ربٌّ لكل شيء، ولا يجوز أن يكون مالكًا لما لم يخلقه، فإذا ثبت أنه مالكٌ للعباد وأعمالهم وجب كونه خالِقًا لهم ولأعمالهم. واعلم أنّ المالك في الحقيقة هو القادر، وإنْ كان يجب أن يقيّد ضربات من التقييد، وهو أن يقال: إنه القادر الذي لا يمنع من التصرّف، ولا يكون في حُكم الممنوع منه حقيقةً ولا حكمًا، وقد بيَّنا من قبلُ القولَ في ذلك، ودلَّلْنا على أنه لا حقيقة لقولنا مالِك إلا ما ذكرناه، وبينّا ذلك بقوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٤]، وأن الفصيح متى قال: فلان يملك التصرّف في الدار كان أشدّ في الإبانة عن المراد منه؛ إذ قال: يملك الدار، فعُلِم أن في الكلام حِذْقًا، فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يُوصف تعالى في الحقيقة بأنه يملك أفعال العباد؛ لأنه ليس بقادِرٍ عليها، لكن شيوخنا رحمهم الله يحملون الإطلاق في ذلك إذا صح عن المسلمين على أنّ المراد به أنه يملك المنع منها وإعدامها والإقدار عليها، فلمّا كان جلّ وعزّ هو المالِك لِمَا لوجوده يُوجَد، ولِمَا لعَدَمِه يُعْدم، جاز أن يقال: إنه مالِكها، كما يقال: إنه يملك السماء والأرض مع وجودهما، والمراد به أنه يملك إعدامهما وتصريفهما من حالٍ إلى حالٍ بالجمع والتفريق، فلا يمتنع ذلك عندنا أن يقال: إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه، ولا بدّ للخصم من أن يتأوّل ذلك؛ لأن عنده أنه لا يملك قلب الأعيان، وأن يجعل الكسب كسبًا للعبد بلا قدرةَ أو يجعل قدرةَ الحركة قدرةً للسكون، وأن يجعل القديم تعالى مُحْدِثًا أن يُهلك نفسه، وإنْ كان شيئًا فما سوّغ له ذلك يسوّغ لنا ما قدَّمناه.

[١٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا ثبت أنّ في الكلام ما هو مخلوقٌ لله تعالى، فيجب في جميعه أن يكون مخلوقًا له لأنه كلّه حروفٌ مؤلّفة، وإنما تختلف في التأليف والمواضعة، وإلّا فالحروق واحدة. واعلم أنّ هذا لو صحّ لكان إنما يدلّ على أنّ الكلام كالأجسام في أن العبد لا يفعله، وإنما يفعل فيه التأليف، ولا يُوجِب إلّا فِعْلٌ للعبد كما لا يوجب كون الأجسام من فعل الله تعالى ألّا يكون للعبد فِعْلٌ، فكيف والذي قالوه جهلٌ؟ لأن الكلام لا تأليف فيه، وإنما الحروف تتوالى في الحدوث، فتُوصف لِتَوَالي حدوثها بأنها مؤلّفة بسببها بالأجسام إذا أُلّفت. وكيف يجوز أن يكون فيها تأليفٌ وعند وجود الحرف الثاني منها يَبْطُل الأوّل؟ ومن حقِّ التأليف ألّا يكون في موجودٍ ومعدوم، فكيف يصح حصول التأليف في الكلام حتى يقال: إن العبد إنما فعل تأليفه دونه؟ وإنما صحّ لنا في البناء ذلك لأنّ البناء غير المبنيّ، ولو كان في الكلام تأليفٌ في الحقيقة لما صحّ ما قالوه أيضًا؛ لأنه بنفسه لا يبقى، ولا يمكن أن يقال: إنّ هناك كلامًا موجودًا يقصد العبد إلى أن يفعل فيه التأليف، فإن قال: إنه تعالى في حالِ ما يفعل الكلام يُحْدِث العبدُ فيه التأليف، قيل له: إذا كان نفس الكلام كتأليفه في أنه يقع بحسب قصده، فكيف يصح الفَصْل بينهما، فيُضاف أحدهما إلى الله تعالى والآخر إلى العبد، وتعلّقهما بالعبد على حدٍّ واحد؟ ولو ثبت ما طلبوه في الكلام لم يؤثّر ذلك في كون سائر الأفعال فعلًا للعبد، فكيف وقد بينّا أنّ الكلام نفسه كالحركات في أنه فعله لوجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه، وسنتكلّم من بعدُ على مَنْ زعم أنه ليس بفعلٍ للعبد من حيث كان متولّدًا، أو من حيث كان جوهرًا إن شاء الله. فأمّا قول مَنْ قال: إنّ الكلام يبقى، فقد تكلّمنا عليه.

[١٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: الذي أوجب كَوْنَ الجسم مخلوقًا لله تعالى هو أنه محدودٌ بالمكان والوقت، ووجدنا أفعال العبد محدودةً بالأماكن والأوقات من حيث تُخْتص

بمكانٍ ووقتٍ، وتوجد فيما بين المكانَيْن والوقتين، فيجب كونهما مخلوقةً لله تعالى. واعلم أنّنا قد بيّنّا أنّ الذي يدلّ على أن الجسم مُحْدَث كونه غير سابقٍ للحوادث، لا كونه في مكانٍ دون مكان. فأمّا جواز الأوقات عليه، فلا يقال: إنه يدلّ على حدوثه؛ لأنه لا يُعلم أنّ الوقت جائزٌ عليه إلّا وقد عُلِم حدوثه؛ لأن الوقت إنما يجوز على الحوادث، إلّا أن يُراد بالوقتِ المضافِ إليها أنه وقتٌ لغيرها بما يحدُث فيها من الأعراض، فقد يُعْلم ذلك وإنْ لم يُعلم حدوثه. ولا يدل جواز الوقت على ما يَحْدث فيه على حدوثه؛ لأنه لو جاز تقدّمه لكان بهذا الوقت عليها جائزًا، وكانت لا تدلّ على حدوث الجسم، فقد بَطُل ما بَنُوه عليه. ولو ثبت أيضًا أنّ ذلك يدلّ على حدوث الجسم، لكان لا يجب أن يدلّ على كونه مخلوقًا على ما ظنّوه؛ لأن المُحْدَث قد يُعلم مُحْدَثًا وإنْ لم يُعْلَم مخلوقًا، والعِلْمُ بحدوثه يرجع إليه، وبكونه مخلوقًا يتعلّق بحال فاعله، وأنه أحدثه مقدَّمًا، فكيف يصحّ أن يقال: إنه يدلّ على أنه مخلوقٌ، فلا تعلّق له بذلك. ولو دلّ أيضًا على ذلك، لكان لا يدلّ على خالقٍ بالتفصيل، بل كان يجب فيه استثناءُ دليلٍ آخر، وما يدلّ على أن خالق الجسم هو الله تعالى لا يدلّ على أنه خالقُ أفعالِ العباد؛ لأن ذلك إنما دلّ على أنّ الله خلقه لاستحالة وجوده من جهة القادر منّا، فعُلِمَ أنّ خالقَها مخالفٌ لنا وليس كذلك حالُ أفعالِ العباد.

[حركة المفلوج والأفلاك ومقالة أبي عليّ وأبي هاشم]

فإن قال: فيجب على هذا أن تُجوِّزوا في حركة المفلوج، بل في حركات الأفلاك أنها من فِعْل غَيْر الله؛ لأنّ من جنسها في مقدورِ العبد، هذا بمنزلة مَنْ قال: إنّ نفس السمٰوات والأرض من خَلْق العبد عند المسلمين في الفساد. قيل له: إنّ الذي يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في حركة الأفلاك وتأليف السمٰوات أنّ من جهة العقل لا يُعْلَم أنّ فاعلَها هو الله تعالى؛ إذ لا يمتنع أن يُقْدَر بعضَ القادرين على إيجادها ويُقوِّيه لذلك، وأن استبعاده الشيء يرجع إلى أن القادر بقدرة لا يكاد يستمرّ في أفعاله على الوجه الذي يُوجد عليه حركة الأفلاك. وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يُجْرِيه مجرى سائر ما لا يقدر عليه البعد

في أنه مِنْ جهة العقل يدلّ على الله تعالى. فأمّا حركة المفلوج، فواقعةٌ على وجهٍ يقتضي أنها من فِعْله تعالى؛ لأنّ وقوعها ليس بحسب قصده، ولو كان من فعل غيره فيه لتولّد عن اعتماده عليه، وهو يعلم فَقْد ذلك؛ ولأنه يوجد في جسمه على وجهٍ لا يجوز أن يولّده الاعتماد؛ لأن اعتماد القادر عليه يوجب حركة في جهة، وحركة المفلوج لا توجد كذلك، وكل هذا يبيِّن فساد ما تعلّق به. وإنْ كان العرض لا يُشارك الجسم في المكان؛ لأن الجسم لا يختصّ بمكان، بل يتنقّل في الأماكن، وقد يستغني عنها أصلًا، والعرض يختصّ المحلّ ويحتاج إليه، فلا نسبةَ بينهما تُوجب قياس أحدهما على الآخر، ولو كان الجسم لاختصاصه بمكانٍ ووقتٍ يجب حدوثه لوجب في العالم بأسره ألّا يكون مُحدِثًا؛ لأنه لا مكان له، ولوجب لو خلق الله تعالى شيئًا لا في وقتِ إرادته ألّا يكون حادثًا، وكلّ ذلك يبيّن الفساد. وإنْ كان ما ذكروه من قولهم: إنّ أفعال العباد تُوجد بين مكانَيْن عبارةٌ فاسدةٌ؛ لأن ذلك إنما يصح في الأجسام دونها.

[١٦ ـ] شُبهـــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد هو المُوجِد لفعله في الحقيقة لصحّ منه أن يُعيده إذا فَنِيَ؛ كما أنه تعالى لمّا خلق الأجسام وغيرها صحّ منه إعادتها، وتعَذُّر ذلك يدلّ على أنّ أفعال العباد حادثةً من جهة الله تعالى. واعلم أنّ جواز الإعادة على الفعل لا تتبع جواز إيجاده أوّلًا؛ لأنه قد يجوز إيجاده أوّلًا وتستحيل الإعادة، وقد تجز الإعادة كما صحّ الإيجاد، وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن ما لا يبقى من أفعال الله تعالى لا تجوز الإعادة عليها، وإنْ صح منه إيجادها، ولم يَجُز أن يُحمل في جواز إعادته على ما يبقى من فعله، ولا أن يُحال إيجاده إيّاه من حيث استحال أن يُعيده، فغير مُمتنع أن يصحّ من العبد إيجاد مقدور وإن استحال أن يُعيده؛ لأن ما أوجب أحد الأمرين لا يوجب الآخر، وما أحال أحدهما لا يُحيل الآخر؛ فالأمرُ فيهما موقوفٌ على الدّلالة. وقد بينّا أنّ القدرة من حقِّها ألّا يصح أن يفعل بها الآخر أو أحدًا من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ قدرته في وقتٍ واحدٍ، فلو جوَّزنا أن يُعيد القادر بها مقدورها لأدّى إلى أن يجوز أن

يُعيد أو يؤخّر ما لم يفعله من مقدوراته، فيصحّ منه حمل الجبال العظيمة. وقد عَلِمْنا أن ذلك متعذّرٌ، فذلك استحال أن يُعيد العبد مقدوره، ولا يوجب ذلك أن يستحيل أن يُوجِد فعله ابتداءً، كما لا يجب ذلك فيما لا يبقى مِنْ أفعاله تعالى، وذلك يُسقط ما سألوا عنه.

[١٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد يفعل في الحقيقة لوجب أن يصح منهم أن يُصَغّروا كبائر المعاصي ويُكبّروا صغائرها، وأن يجعلوا الكثير كفرًا والكفر غير كفرٍ، فلما بَطُل ذلك عُلِم أنهم غير فاعلين لها، وأنّ الله تعالى هو الخالق لها. واعلم أنّ مثل هذا لا يَشْتَبه على متأمّل، وقد بينّا ما يسقط بالتعلق به من قبل؛ لأن كون المعصية كبيرة لا يتعلّق بالفاعل، لأنها تختصّ بذلك من حيث يستحقّ بها الفاعل قدرًا من العقاب لوقوعها على بعض الوجوه، فمتى وقعت على ذلك الوجه فلا بدّ من أن يستحقّ بها ذلك القدر؛ لأن وقوعها على هذا الوجه كالعلّة في استحقاق ذلك، فلا يجوز ألّا تحصل وقد وقعت على هذا الوجه، لكن ذلك الوجه قد يكون لأمرٍ يرجع إلى الفاعل، نحو أن يريد بقوله محمّد كذاب: النبيّ صلوات الله عليه، فإنه يكون كفرًا، ولو أراد محمّدًا آخر هو صادقٌ لكان فسقًا أو صغيرة، ولو أراد محمّدًا آخر هو كذاب لكان حسنًا إذا وقع على وجه، فقد ثبت أنّ في المعاصي ما يقع على هذه الوجوه بالفاعل، وفيها ما ليس كذلك، مثل الجهل بالله وما شاكله، وكل ذلك لا يمنع من أن يكون العبد هو المُوجِد لذلك، وقد بينّا أن تعذّر وقوع الفعل على بعض الصّفات لا يمنع من كونه قادرًا على إيجاده وإحداثه، وذلك يمنع من التعلّق بمثل هذا السؤال.

[١٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: الاختراع قد ثبت أنّ القديم تعالى قد اختصّ به لأنه قد اخترع الأجسام وغيرها، ويصح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص، فيجب ألّا يشاركه غيره فيه، وأن يكون مَنْ وَصَف غيره بالاختراع فقد شبّهه، كما أن

مَنْ وصف الله تعالى بأنه يصحّ أن يتحرّك فقد شبّهه، وهذا يُوجب أنّ العبد لا يصح أن يخترع الأفعال. واعلم أنّ كون القديم تعالى مخترعًا ومُحْدِثًا لم يَثْبُتْ أنه مما يختصّ به ولا يُشركه فيه غيره، بل قد دلَّلْنا على أنّ غيره يُشركه فيه، وأنه لو لم يُحْدِث الفعل لما صحّ التوصّل إلى معرفة الله أصلًا، فضلًا عن أن يقال إنه مُحْدِث دون غيره. فأمّا التحرّك، فقد ثبت أنه من صفات الجوهر، فلو صحّ على القديم لوجب كونه من جنس الجواهر، وهذا يوجب التشبيه من حيث كانت الجواهر متماثلة، ولا يصير الشيء مثلًا لغيره من حيث اخترع الفعل، ولذلك نرى الجماد من جنس الفاعل، وإنْ كان الفعل يستحيل منه، وهذا يُسقط ما تعلّقوا به. وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقةً واحدةً، فلا يصح أن يخترع العبد الشيء إلّا ويجب أن يجوز أن يخترع كلّ شيء بعد، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة، ولا يجب إذا قدر العبد على شيءٍ أن يكون قادرًا على كل شيء، وحقيقة الاكتساب حقيقةً واحدة، فلا يجب إذا صحّ من زيد أن يكتسب شيئًا أن يصح أن يكتسب كل شيء، وكذلك لا يمتنع أن يصح من المخترع أن يخترع شيئًا دون شيء، ولا ينقض ذلك حقيقة الاختراع، ولم نقل: إنه جلّ وعزّ يجب أن يعلم كل شيء من حيث كان حقيقةَ المعلوم لا تختلف، لكن لأنه عالمٌ لنفسه، فيجب كونه عالمًا بجميع المعلومات، ويلزمهم أن يكون العبد مالكًا لكل شيء؛ لأن حقيقةَ المُلك لا تختلف، وأنْ يُوصف بكلّ صفة تجوز عليه من وجهٍ على جميع الوجوه، وهذا أظهر من أن يحتاج في إفساده إلى تكلّف.

[١٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: من حقِّ كل مُحْدِث أن يدلّ على مخالفة مَنْ أحْدثه، وأن يكون اتّفاق الفعلين يدلّ على اتّفاق الفاعلين، واختلافهما على اختلافهما، ولا يجوز أن يدلّ بعض الحوادث على قدم مَنْ أحدثه وأنه غنيّ، وبعضه لا يدلّ على ذلك، فيجب أن يكون جميعه من فعل القديم تعالى. واعلم أنّ الكلام على نظير هذه الشُبهــة قد تقدَّم، وبيّنَّا أن الفعل لا يدلّ من حيث كان فعلًا على مخالفته لفاعله، وأنه لو دلّ على ذلك لوجب صحّة كون العبد فاعلًا؛ لأنه

على كل حال مخالفٌ لفعله؛ لأنه جسمٌ وفعله عرض، ولا يجب إذا دلّ على مخالفة القديم تعالى من حيث كان قديمًا أن لا يدلّ على مخالفة غيره له إلّا من هذا الوجه؛ لأن وجوه المخالفة قد تختلف، فلا يجب أن يكون الفعل بدلًا منهما على وجهٍ واحد، وقد بينّا أنّ الشيء لا يخالف غيره بكونه مُحدثًا، فليس لهم التعلّق بذلك، ولا لهم أن يقولوا: إن الفعل يدلّ على قُدم فاعله، كما يدلّ على أنه قادر؛ وذلك لأن دلالته عليه من حيث كان قادرًا لا تتأتّى في كونه قديمًا، وإنما نقول: إنه يدلّ على كونه موجودًا، بمعنى أنه إذا دلّ على كونه قادرًا، والقادرُ لا يكون إلّا موجودًا، فيجب أن يكون دالًّا عليه. فأمّا أن الموجود يجب أن يكون قديمًا أو مُحْدَثًا، فموقوفٌ على الدّلالة، كما أنّ كونه جسمًا أو غيره موقوفٌ على الدّلالة، وهذه الجملة مأخوذة من علّة الثنوية؛ لأنهم يستدلّون باختلاف الفعلَيْن على اختلاف الفاعلَيْن، وهم يُثبتون قديمًا هو نورٌ وقديمًا هو ظلمة، وهي بمذهبهم أشبه، والشبه فيها أكثر. فأمّا تعلق هؤلاء بها، فإنه لا يصح، وبَطُل بهذا قولهم: إنّ أفعال العباد إمّا أن تكون مُشْبهة للخالق أو للمخلوق، فلمّا استحال كونه مشبهًا للخالق، ثبت أنها يشبهه بالمخلوق فيجب كونها مخلوقة، وأن يكون الله خلقها؛ لأنا قد دلّلْنا من قبلُ على فساد ذلك، وأنْ كونها مشبّهة للمخلوق ولا يُوجب أن يكون خالقها هو الله تعالى.

[٢٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا جاز أن يفعل تعالى ما هو قبيحٌ في الحسن والمنظر ولا يقبح ذلك منه، بل يحسُن ولا يلحقه به لَوْم، فيجب أن يحسُن منه تعالى فِعْلُ القبيح في العقل، ولا يستحقّ الذمّ عليه. واعلم أنّ الذي يجب نَفْيِه عن الله تعالى من القبائح هو ما لا يختاره العالم الغنيّ دون ما يحسن من الحكيم اختياره، وهو القبائح العقلية. فأمّا ما يُوصف بذلك من حيث لا يُسْتَحْلى، فقد تقتضي الحكمة إيجاده ويستحقّ المدح عليه، وإنْ وُصِف بأنه قبيح على هذا الوجه، وقد بينّا الفصل بين حكم القبيحَيْن من قبلُ، ودلّلْنا على أنّ الذي يجب الذمّ به وتنزيه الحكيم عنه هو القبيح العقلي دون القبيح في المنظر،

ودلّلْنا على أنّ القبيح من جهة أن الطبع ينفر عنه ولا يُسْتَحْلَى قد يقع من أحدنا في الشاهد ويُمْدَح به كمشيته وكتابته، ولا يجوز أن يقع منه الظلم ويُمْدَح به أو يُسْتحسن منه، والقديم تعالى ينفرد بذلك ولا يستحقّ الذمّ ولو تفرّد بالظلم وجب كونها مذمومًا موصوفًا بأنه ظالمٌ، فإذا ثبت ذلك وكنّا إنما ألزمناهم القول بأنّه تعالى يجب أن يستحقّ الذمّ، وألّا يكون حكيمًا لقولهم بأنه يفعلُ القبائح العقليّة، وكان ذلك واجِبًا في فاعلِ هذا القبيحَ لم يجب علينا مثله؛ لقولنا بأنه يفعل ما يسمّى قبيحًا من حيث لا يُستحلى؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ هذه القضية غير واجبةٍ فيه، وتسميته بأنه قبيحٌ لا يؤثّر، لأن المُعتبر بالمعاني لا بالأسماء، والإلزام عليها يقع دون غيرها، وهذه جملة كافية في إسقاط هذه المسألة، وقد مرّ من قبلُ الكلام في الفصل بين القبيحَيْن ما يُغْني، فلا وجه لإعادة القول فيه.

[طريقة أبي علي وأبي هاشم]

[٢١ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو لم تكن أعمال العباد مخلوقةً لله تعالى، لوجب أن يكونوا هم المُثيبين لأنفسهم بأكلهم وشربهم في الجنّة، وكان القديم تعالى غير مُجازٍ لهم على أعمالهم، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأن أعمال العباد حادثةٌ من جهة الله تعالى. واعلم أنّ الجزاء الذي يستحقّه المؤمن على إيمانه هو ما يفعله تعالى من الجنّة وسائر ما فيها من المأكول والمشروب وغيره، ولسنا نقول: إنّ ما يفعله المُثاب هو الثواب، بل الثواب هو التمكين(١) منه بفعل المشتهي وبخلق الشهوات وبالتعظيم والتبجيل، ولو أنه تعالى فعل ذلك فيهم لانْتقصت ملاذهم، ولكانوا إلى التنغيص أقرب، وتخليته بينهم وبين التصرّف فيه اختيارًا ما تَتكامل به ملاذهم، ولا فرق بين مَنْ قال: إنّ أكلهم من فعله تعالى، لكن يكون هو

(١) التمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

المُثيب، وبين مَنْ قال: إنه ليس من كسبهم، لكن يكون هو المُثيب؛ لأنه كما لا يجوز أن يُثيبهم بأفعالهم لا يجوز أن يُثيبهم باكتسابهم، وعلى طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله لا يمتنع أن يكون مُثيبًا بما يفعله من اللذّات عند الأكل والشرب؛ لأنها معاني من فِعل الله تعالى يفعلها عند فِعْل العبد، ولا يمتنع أن يقال على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله: إن جعله تعالى المُثاب على الصفة التي معها يلتذّ بما يشتهيه ويُدركه من الشهوة وغيرها يكون ثوابًا أيضًا وعلى الوجوه كلّها، فسؤالهم ساقط. ومعلومٌ من حال الواحد منّا أنه إذا كافأ غيره على إحسانه بالأُمور التي يلتذّ عند إدراكها، وُصِف بأنه قد جازاه وإنْ كان انتفاعه بهو من فعله، فكذلك القول في الثواب.

[٢٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا وجب ذمّ المجوس[١] لما يعتقدونه من المجوسية، وكانوا يختصّون بنَفْي جميع القبائح والمضار عن الله تعالى، فيجب إذا كان دين المسلمين خلاف دينهم أن يُضيفوا فعل جميع القبائح والمضارّ إلى الله سبحانه، وهذا يُوجب كونها فعلًا لله سبحانه. واعلم أنّ المعتلَّ بهذه العلّة متجاهل، لأنه يلزم عليها أوّلًا أن يصف الله سبحانه بأنه كاذبٌ ظالمٌ جائرٌ سفيهٌ مُفسد من حيث كانت المجوس تنفي ذلك كلّه عنه، ويلزمهم أن يثبتوه فاعلًا لكلّ قبيحٍ دون غيره من حيث نَفَتْ المجوس كلّ القبائح، وقد عَلِمنا استحالة ذلك على لسان الأُمّة، فما قالوه إذن ساقط؛ وإنما اختصَّت المجوس بأنها تنفي عن الله تعالى الآلام والمضارّ أجمع وإنْ كانت حسنة، فيجب أن تُضيفها إليه تعالى إذا كانت حسنة، وألّا نُخَطِّئها في نَفْيِها القبائح عن الله وإنْ كانت قبيحة، واختصَّتْ أيضًا بإضافتها إلى الله تعالى إرادة نكاح الأُمّهات والأخوات وإثباتهم مع الله ثانيًا بفعل الضّرر والفساد، ونحن نُباينُهم في هذه المقالات، واخْتُصَّت بأنها نفت عنه القبائح مع القول باستحالة وجودها منه على وجهٍ لا تُحْمل عليه، وتقول: إنه لا

(١) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

يفعل القبائح على وجهٍ تحمل على ألّا يفعله، فأمّا فيما هو حقٌّ من نَفْي القبائح عن الله تعالى، فلا يجب مُباينتهم فيه، ولا يجب ترك القول بالمذهب؛ لأن المبطِل قال به؛ لأنه قد يقول بالحقِّ مع الباطل، فيجب اتّباع الأدلّة في هذا الباب دون التعلّق بهذا الجنس الفاسد.

[٢٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لا يمتنع أن يفعل تعالى الجور[١] والكفر[٢] وجميع القبائح، ولا يكون به جائرًا كاذبًا مذمومًا، وإن لم يفعل الجور في الشاهد إلّا جائر، كما لا يمتنع أن يكون تعالى فاعلًا وإن لم يكن جسمًا، ومختارًا وإن لم يَجْتَرّ بفعله نفعًا، ولا دفع عن نفسه ضررًا، ولم يجز عليه الضمير والخواطر والدَّاعي، وإنْ كان في الشاهد لا يكون فاعلًا إلّا جسمًا، ولا يكون مختارًا إلّا ويفعل المنفعة أو دفع مضرّة، وتجوز عليه الخواطر والدَّواعي. واعلم أنّ المُعتبَر في هذا الباب بالعِلَل دون الرجوع إلى الوجود، وقد بينّا أن فاعل القبيح إنما استحقّ الذمّ لأنه فِعْله، وهو عالمٌ بقبحه متمكّنًا من معرفة ذلك، وأنّ من حقِّ فاعل الجور والظلم أن يُوصف في اللغة بأنه جائرٌ ظالمٌ، فلو كان تعالى فاعلًا للظلم وسائر القبائح على قولهم لوجب وصفه بذلك، وأن يكون مستحقًّا للذمّ؛ لأنه قد شارك الشاهد في علَّة الذَّمّ والاشتقاق، والفاعل في الشاهد لم يصح كونه فاعلًا لأنه جسم؛ لأن كل بُعْضٍ مِنْ أبعاضه جسمٌ وإنْ لم يكن فاعلًا، فإنما صحّ منه الفعل لاختصاصه بأنه قادرٌ وإنْ حصل مَنْ ليس بجسمٍ قادرًا، فيجب أن يصح منه الفعل، وقد ثبت في القديم تعالى أنه قادرٌ مع استحالة كونه جسمًا، فيجب صحة الفعل منه، والمختار أيضًا في الشاهد إنما يصح أن يختار ويفعل من حيث كان قادرًا؛ لأنه ذو ضمير وجارحة، أو ممّن تصح عليه المنافع؛ لأن هذه الصفات كلّها قد تحصل له ولا يكون مختارًا إذا كان عاجزًا، فعُلِم أن المصحّح

---

(١) الجور: هو تجاوز الحدّ والرسم. (المعتمد في أصول الدين ص ١٠٥). وهو الظلم على عباد الله تعالى. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٨٥).

(٢) الكفر: يقول القاضي عبد الجبار: الكفر في أصل اللغة: هو السّتر والتغطية. وفي الشرع اسم لمن يستحق العقاب العظيم. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢).

لذلك كونه قادرًا، وقد بينّا من قبلُ أنّ الواحد منّا قد يفعل الحَسَن لحُسْنِهِ وإنِ استحالت هذه الصفات كلّها عليه، ويجب على هذه العلّة أن يزعموا أنّ الله تعالى يظلم ويكذب، تعالى الله عن ذلك، وتفارق حاله في أنّ ذلك ذمٌّ فيه لحالنا، ويلزمهم أن يُجوّزوا عليه المماسّة والحركة، وإن لم تدلّ على حدوثه، وتفارق حالُه حالَنا في ذلك.

[٢٤ ـ] شُبهـــة أخرى لهم [سمعيّة]

قالوا: وجدنا الله تعالى محمودًا على الإيمان مشكورًا عليه، فيجب كونه نِعمةً منه، ولا يكون كذلك إلّا وهو فِعْله؛ لأنه لا يجوز أن يكون مُنْعِمًا بفعل غيره، ولا يجوز أن يُشْكَر على فِعْل غيره، وكيف يجوز ذلك وقد ذمّ قومًا أَحَبّوْا أن يُحْمَدوا بما لم يفعلوا، قال: ولا بدّ من أن يكون الإيمان نعمةً منه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: الآية ٥٣]، والإيمان من جملة النِّعم، فيجب أن يكون منه تعالى، ولا يكون منه إلّا بأن يكون فاعلًا له، وقد ثبت أيضًا على لسان الأُمّة أنهم يقولون: كلّ ما بنا من خيرٍ فمن الله تعالى، وأنهم يَدْعُون الله أن يَمُنّ عليهم بالطاعات والإيمان، وكلّ ذلك يوجب أنه من فِعْله تعالى. واعلم أن إطلاق القول بأنّ الإيمان من الله سبحانه مما لا يُنكَر.

[مقالة أبي هاشم]

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيه مرّة ما يدلّ على أنه حقيقة(١)، ومرّة أخرى على أنه مجاز(٢)، وقَوَّى ذلك بأن قال: إنّ هذه اللفظةُ تطّرد فيما تكون فعلًا له؛ فأمّا فيما عداه فتُستعمل على وجهٍ دون وجه، وفي موضعٍ دون موضع، فلا يجوز كونه حقيقة، وبيَّن أنّ المراد بهذه الإضافة أنه يَنَلْ

(١) الحقيقة: كل لفظ أفيد به ما وضع له في أصل اللغة لمواضعه اللغوية أو الشرعية أو العُرْفية. ويستعملها المتكلمون في نفس الشيء. وتستعمل في التصوّر الجاري في الفعل مجرى نفس الشيء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٢) المجاز: هو كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التّبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

بألطافه ومعونته وتسهيله، فإنه تعالى إنما كلّف ومكّن ليصل المكلّف إليه، فيصير لهذا الوجه كأنه منه، وعلى هذا الوجه يحسن أن سأله تعالى بأن يمنّ علينا بالإيمان، والمراد بذلك أنه يتفضّل بما إذا فعله اخترنا الإيمان عنده، وتمكّنا من فعله على الوجه الذي نستحقّ به الثواب، ولا بدّ لهم من القول بمثله في الاكتساب؛ لأنه لا يجوز عندهم أن يسألوا الله ذلك، لكن اكتساب الإيمان لما لم يتمّ عندهم إلا بخَلْقه تعالى ذلك صَلُح منهم المسألة، فكذلك القول فيما ذكرناه. وقد بيّنا من قبلُ أن حمده تعالى وشكره على الإيمان قد يصح من حيث فعل ما به وصلنا إليه، كما يُحْمد الآمر غلامه يُعْطيه زيد مالًا متى أعطى ذلك على العطية لِمّا فعل ما هو السبب في كون العطيّة المُوصِلة له إلى الملك والتصرّف والانتفاع، وكما يُحْمد الوالد على تعلّم ولده وتأدّبه من حيث فعل ما به يُوصِل إليه، وكما يُشْكَر مُعْطِي المال على سائر ما يتفرّع منه من أنواع الانتفاع، وإن لم يكن ذلك فِعْله، ولولا صحة هذا الأصل لما صحّ أن يُحْمد أحدٌ منّا على الإحسا لعطيّة المال وغيره؛ لأن انتفاعه لا يكون بالعطيّة التي هي الحركات، وإنما يكون بنفس المال، لكنه لما ملك التصرّف فيه عند وقوع العطية منه جاز أن يُشْكَر عليه، فيكون في الحكم كأنه الذي مكّنه من المال وفِعْل المال، وكذلك القول في الإيمان، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الإيمان أنه نعمة في الحقيقة من الله تعالى، وكلك ما يَصِلُ إلى عمرو من جهة غلام زيد بأمره أنه نعمة من زيد، حتى قال: إنه لا يمتنع أن يستحقّ الشكر على فعل غيره، كما لا يمتنع أن يعظُم ما يستحقّه من المدح والذمّ عند فِعْل غيره، ومتى صحّ كون فعل الغير سببًا لزيادة المدح والشكر، لم يمتنع أن يستحقّ به الشكر إذا كان متعلّقًا بفعله، فيصير كأنه فعله لتعلّقه به، وذكر في موضعٍ آخر ما يدلّ على أنه يستحقّ على فِعْله الشكر والمدح وإنْ كان يعظم ذلكً بفعل غيره. واختلف قوله أيضًا في فعل الغير متى كان سببًا لزيادة ما يستحقّه من الشكر والمدح، فقال في موضع: يستحقّ الزيادة عند وجود الفعل من الغير، ولا يمتنع أن يقال: إنه يستحقّه به، وقال في موضعٍ آخر: إنه عند فعله يستحقّ ذلك، ويصير ما يعلم من حال الغير أنه

يفعله مُوجِبًا لعظم ما يستحقّ به، كما أنّ خبره إنما يكون صدقًا في حال وقوعه، وإنْ كان المُخْبِر عنه قد يقع بعد مدّة، فكذلك يستحقّ الشكر العظيم عند فعله إذا كان المعلوم أن الانتفاع في المستقبل يَعْظُم به، وكذلك المدح، ومن حقِّ الفعل أن يَعْظُم لوقوعه على بعض الوجوه في الحال، وإنْ كان الوجه الذي يحصل عليه يتعلّق بأمرٍ مستقبل؛ فلهذا صار هذا القول أوْلى، ولهذا قال صلّى الله عليه: «مَنْ سنّ سُنّة حسنة فله أجرها، ومثل أجر مَنْ عَمِلَ بها»، فأثبت له ذلك في الحال مِنْ حيث عَلِم أنهي قتدي به؛ فعلى هذا الوجه يعظُم ما فعله الله تعالى من الإيمان والألطاف فيه من حيث عَلِم أنّ المؤمن يختار الإيمان عنده، ولا يستحقّ تعالى المدح والشكر بنفس الإيمان وإن عَظُم ما يستحقّه به، وفي ذلك سقوط السؤال في الحقيقة، ويجب أن يُحْمَل كون الإيمان نعمةً من الله تعالى على ضربٍ من التعارف، وعلى الوجه الآخر يكون كأنّه فَعَله تعالى من حيث أوصل المكلّف إلى إيجاده. فأمّا ذمُّه تعالى مَنْ أحبّ أن يُحْمد بما لم يفعل، فقد بينّا أن المدح لا يستحقّه على فعل غيره، فلذلك ذمّ تعالى مَنْ هذه حاله، وإنما ذمَّهم أيضًا لما لم يكن لفعل غيرهم تعلّق بفعلهم، وقد بيَّنّا أن ما هذا حاله لا يستحقّ به المدح، وقد بينّا أنَّ حكم الإيمان وإضافته إلى الله تعالى يخالف ذلك، وأنه بمنزلة ما بيّناه في الشاهد من قبل.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يقال: هذا الثوب من فلان لمّا وصل إليه عند فعله، كذلك يقال: إنّ الإيمان من الله لمّا كان عند ألطافه وتوفيقه ناله، وإنما يُضاف ذلك إليه على جهة المجاز والتشبيه؛ لأن العَقل قد دلّ على أن الإيمان فِعْلُ العبد، ودلّ على أنه لم يَنَلْه إلّا عند معونته تعالى وألطافه وتمكينه، ولا يمتنع أن نستعمل فيه من العبارات ما يُفيد المعنى الذي عقلناه، ولا يجوز أن يقال: إنّ الإيمان من فعل الله كما يقال: إنه من الله؛ لأنه لم يُتعارف استعماله على هذا الحدّ، ولأن فيه إيهام مذهب المُجبّرة، وإنما جاز أن يقول تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾

[القَصَص: الآية ١٥]؛ لأن الغرض معقولٌ به، والمجاز لا يجب عليه القياس، وقال رحمه الله: أن «مِنْ» في اللغة تدخل على اللفظة للتبعيض ولابتداء الغاية، فإذا قلنا: إنّ الإيمان من الله جاز أن يُراد به بعض نِعَمِهِ، ويجوز أن نُريد به أنه المبتدىء بما نِلْناه به، فكأنه مُبتدىء بالإيمان لما كان مبتدئًا، بما لم يَنَلْ إلّا معه.

[مقالة أبي هاشم]

وقال رحمه الله: إنّما يدبّره بأن يفعله مُقَدّرًا، لأن تدبَّر وتَقَدَّر معناهما سواء، وإنْ كان قد يقال في الشيء الذي يُرْوَى فيه أنه يدبّره ويقدّره وإنْ لم يفعله، ولا شيء من أفعاله تعالى إلّا ويُوصَف أنه مدبّر له. فأمّا فِعْل غيره، فلا يطلق ذلك فيه؛ لأن أعمال العباد ليست بواقعة على ما أمر بها، فلا تصلح أن يُقال فيها ذلك، كما يقال: إن الأمير يدبّر هذا الجيش إذا لم يقع تصرّفهم إلّا بأمره، وأن زيدًا ديرتنا داره لما كان يقع بحسب إرادته، ولو كان كلّ أفعال العباد تقع بحسب إرادة الله سبحانه لم يمتنع استعمال ذلك فيه، والمجاز لا يقع فيه القياس؛ فلذلك إذا قيل في الأمير: إنه ضرب غلامه وبنى داره، عُلِم بالتعارف المراد، وأنه يُراد به أنه أمرَ بذلك فوقع بحسب أمره، ولو قيل في الأمير: إنه ضرب حرمته لم يُفِدْ الأمر، ولهذا أضاف تعالى فعل الملائكة إليه لمّا كانوا يُطيعونه في كلّ ما أراده منهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُمَر: الآية ٤٢]، وإنما يتولّى قَبْضَ الأرواح الملائكة بأمره على ما دلّ عليه قوله: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعَام: الآية ٦١]، وإلى قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقد بيَّن بقوله: نزل به الروح الأمين أنّ جبريل هو المُنْزِل له، ولهذا يقال على جهة المجاز في زيد: إنه فسّق عمرًا وكفَّره، ولا يقال: إنه تعالى كفّر الكافرين وفسّقهم لما فيه من إيهام مذهب جَهْم والمجبّرة، وفي العباد لا يحتمل إلّا معنى التسمية، وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب، فينبغي أن يُعوّل عليها.

[٢٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد ذكر الله تعالى في كتابه ما يدلُّ على أنه خالقٌ لأعمال العباد، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، فيصرّ على أنه خالقٌ لأعمالنا كما أنه خالقٌ لنا، فيجب القضاء به، وأن نجعل ما عداه من الآيات المحتملة محمولة عليه لأنه لا يحتمل إلّا ما ذكرناه.

[تأويل أبي علي للآيات]

واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله قد استوفى الجواب عن ذلك بما لا يكاد يُزاد عليه، فقال رحمه الله: معنى قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأبواب والحُصر، وفلان يعمل الطِّين، وإنما أراد الأصنام التي عملوا فيها النَّحت، وبيَّن أن العدول عن ظاهر مثل ذلك لا يمتنع، كما لا يمتنع العدول عن ظاهر قوله: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا﴾ [الأعرَاف: الآية ٥١]، وعن ظاهر قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢﴾ [الفَجر: الآية ٢٢] للدلالة، وبيَّن أنّ قوله تعالى: ﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ﴾ [الصَّافات: الآية ٩٥]، إذا كان المراد به المَنْحوت دون النحت، فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، هو الذي كانوا يعبدون وهو الصَّنم، ولذلك ذكره على طريق التقريع لهم والتوبيخ. وبيَّن أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَلۡقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلۡقَفۡ مَا صَنَعُوٓاْۖ﴾ [طه: الآية ٦٩]، وقوله: ﴿تَلۡقَفُ مَا يَأۡفِكُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١١٧]، إذا كان المراد بذلك ما صنعوا فيه دون صنعهم وكذبهم، وكذلك القول فيما ذكرناه من أنه ذكر العمل وأراد المعمول فيه، ولو لم يُحمل على ذلك لم يكن للكلام الكثير معنًى؛ لأنه تعالى إنما ذكر ذلك ليُقَرّع عُبّاد الأصنام ويوبّخهم، ومعلومٌ أن التوبيخ والتقريع لا تعلّق له بعملهم، وله تعلّق بما عَمِلوا فيه من الأصنام؛ فأراد تعالى أن يبيِّن أنه الخالق لما يحاولون عبادته، كما أنه الخالق لهم، وأنه أوْلى بالعبادة من الأمرين، ولأنه لا معنى في عبادة الصنم إلا ومثله قائمٌ في عبادة الإنسان، وعلى هذا الوجه قال

تعالى: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنبياء: الآيتان ٦٦، ٦٧]، إلى ما ذُكِر في كتابه من نظائر هذه الآية، فيجب أن يكون الأمر فيها على ما ذكرناه، وألّا يكون لهم به تعلّق.

[٢٦ ـ] شُبهة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٢]، كما قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحَديد: الآية ٣]؛ فإذا ثبت أنه لا شيء إلّا والله تعالى عالمٌ به، فكذلك لا شيء من الموجودات إلّا والله تعالى خالقٌ له. واعلم أن قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٢] لا بدّ من أن يكون مخصوصًا؛ لأن مقدورات القديم التي هي معدومة لا نهايةَ لها، والقديم تعالى لم يخلقها؛ لأن القول بأنه خلقها يوجب خروجه من كونه قادرًا أصلًا، ولأنه تعالى شيء، ولا يجوز أن يكون خالقًا لنفسه، فكذلك يجب ألّا يكون أراد بذلك أفعال العباد؛ للأدلّة التي قدّمناها.

[تأويل أبي هاشم للآيات]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النَّمل: الآية ٢٣]، وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: الآية ٢٥]، ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: الآية ٥٧]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٨]، «وفيه بيانًا لكل شيء»؛ وكقول الرجل: أكلنا كل شيء، وعندنا كل خير، وعلى هذا خاطب عزّ وجلّ العرب، وإنما أراد ما هو من فعله تعالى دون الظلم والفساد وغير ذلك، وتبيّن أنّ النفي في هذا الباب يُفارق الإثبات في التعارف، وأنه متى قيل: ليس عندنا شيء، أو ما أكلنا شيئًا أن ذلك يفيد النفي في الحقيقة، فإنّ ذلك معلومٌ بالعقل، فلذلك حملنا قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: الآية ٣] إلى غير ذلك، على ظاهره.

[تأويل أبي علي للآيات]

وبيَّن شيخنا أبو عليّ رحمه الله أنّ قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الطّلَاق: الآية ١٢]، يجب أن يكون أعمّ من قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: الآية ٦٢]؛ لأنه يتناول المستقبل، وهذا لا يتناوله، فيجب أن يكون أخصّ منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق، وإنْ كان مقدورًا؛ وكذلك فعل العباد غير مخلوق، وإنْ كان مقدورًا، ويمكن أن يقال: إنّ كونه خالقًا يُنْبِىء عن تقدم حال مع المقدور، وهو كونه قادرًا عليه، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلًا تحت العموم، فيجب أن يدلّ أوّلًا على أنّ أفعال العباد مقدورةً له تعالى حتى يتناوله العموم، ويمكن أن يُحمل ذلك على أنّ المراد به أنه مقدّر كل شيء ومدبّره، ولا يمتنع عندنا كون مقدّرًا لأفعال العباد، وإنْ لم تكن من فعله بأن يبيِّن أحواله أو يَقْدِر على إيجاده أو يُعدمه.

[٢٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد قال الله تعالى في كتابه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجَادلة: الآية ٢٢]، ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً﴾ [الحَديد: الآية ٢٧]، وقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الحَشر: الآية ١٠]، وقال: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الرُّوم: الآية ٢١]؛ فبيَّن أنه جعل في قلوبهم الإيمان والرحمة دون الغلّ، فيجب أن يكون الإيمان والكفر من فِعْله؛ لأن الجَعْل هو الخَلْق، نحو قوله: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ [الأنبيَاء: الآية ٣٢]، ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠﴾ [النّبَأ: الآية ١٠]. واعلم أنّ المراد بقوله: كتب في قلوبهم أنه فعل كتابة أو ما يجري مجراها من علامة تدلّ على الإيمان، وهذا مثل قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٧]، ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [النّساء: الآية ١٥٥]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً﴾ [الحَديد: الآية ٢٧].

[تأويل أبي علي للآيات]

فقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ الجَعْل قد يكون بغير معنى الخلق، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المَائدة: الآية ١٣]،

لأنه ذمَّهم بذلك؛ فليس المراد أنه خلقها قاسية، ونحو قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [صٓ: الآية ٢٦]؛ لأنّ الله لم يخلقه خليفة، وإنّما صار خليفة بأُمور وُجِدَتْ بعد خلقه، فمعنى قوله: جعل في قلوبهم الإيمان أنه حكم بذلك، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا﴾ [الحشر: الآية ١٠]، أي لا تحكم علينا بذلك، وهذا نظير قوله: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفُرقان: الآية ٢٣]، أي أنّا صيّرناه بحيث لم ينتفعوا به كما لا ينتفعون بالهباء، لا أنه خلقه هباءً، وقد يقول القائل لصاحبه: جعلتني لصًّا إذا وصفه بذلك، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزّخرُف: الآية ١٩]، لأنهم وصفوهم بذلك، وقد دلّلنا من قبلُ على أنه تعالى لم يخلق أفعال العباد، فيجب أن يُصرف ما أوردوه من الآي إلى هذا الوجه.

[٢٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وقد نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان، كما نسأله أن يرزقنا الأولاد، فلو لم يكن فِعْله لم يصح ذلك، وقد نستعيذ به من الكفر، وذلك يوجب أنه فِعْله. واعلم أنّا قد بينّا من قبلُ أنّ المراد بذلك الألطاف وسائر ما عنده يُنال الإيمان، كما نقول: اللّهمّ ارزقنا عدل فلان وإنصافه، والغرض أن يلطف لنا في أن ينصفنا، وكذلك إذا استعذنا بالله من ظلم ظالم، والمراد بذلك أن نوفّق لامتناعه من ذلك، وعلى هذا الوجه نتعوّذ بالله تعالى من شرِّ الأشرار، ونرغب إليه أن يرزقنا خير الأخيار، ومتى لم يُحمل الكلام على هذا الوجه، وقيل: إنّ الإيمان خَلْقهُ في الحقيقة، يجب ألّا يحسُن الأمر به ولا النّهي عنه ولا المدح عليه، ولا أن يكون نعمة؛ لأن وجه كونه نعمة أن يكون من فِعْلنا، لكي نصل به إلى الثواب، وإلّا فسبيله وسبيل سائر ما يخلقه جلّ وعزّ فينا من اللَّون وغيره سواء.

[٢٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى في كتابه: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾ [سَبَإ: الآية ١٨]، فأضاف السير الذي هو فِعْلنا إلى نفسه بأنه قدّره،

وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٨]، وذلك يوجب أنّ أفعال العباد مخلوقةً له، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، فيجب أن يكون السير من خَلْقه. واعلم أنّ قولنا قدّر كذا قد يقال بمعنى خلقه بمقدار، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فُصّلَت: الآية ١٠]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: الآية ٢]، وقد يراد به أنه بيَّنَ مقدار الشيء وما يُحتاج إليه فيه، وأنه عرف أحواله وكتب ذلك، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الحِجر: الآية ٦٠]، وقد يقول الإنسان: قدّرت في داري هذه خمسة أبيات أبنيها، وقال الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدّر في الصحف الأُولى التي كان قدّر[1]

وقد يقول الخيّاط: قدّرت هذا الثوب، بمعنى بيان حال ما يجيء منه، فمعنى قوله: وقدرنا فيها السير أنّا عرفنا ابتداءه وانتهاءه، وما يؤدّي إليه ويُستعان به عليه؛ كما يقول القائل: قدّرت سير فلان إذا بيَّن مقدار ما يسيره في كلّ يوم، فلمّا كان تعالى قد بيَّن السير في البرّ والبحر وضرب غايته وبيَّن ما يحتاج إليه، جاز أن يقول: وقدّرنا فيها السير، ولهذا قال بعده: ﴿سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ﴾ [سَبَأ: الآية ١٨]، وإنما أراد بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، أنه الذي يُسَهِّل السبيل إلى ذلك بأُمورٍ يفعلها بكم تحتاجون إليها من السفينة ومن الماء وغيرهما.

[٣٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، فبيَّن أنه قضى العبادة، فيجب أن يكون قد خلقها؛ لأن القضاء هو بمعنى الخلق؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فُصّلَت: الآية ١٢]، يعني خلقهنّ. واعلم أن القضاء ينصرف على وجوه بمعنى الخلق، وبمعنى الإعلام؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الحِجر: الآية ٦٦]، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسرَاء: الآية ٤]، وبمعنى الإلزام كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ

(١) لم أجد هذا البيت بعد البحث.

إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، فالمراد بهذه الآية هو الأمر والإلزام دون الخلق، كما يقول القاضي: قضيت على فلان بكذا، بمعنى ألزمته. ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ [النَّمل: الآية ٧٨]، هذا هو المراد به، ولو كان المراد به الخَلْق لكان كلّهم عابدين؛ لأنه قد خلق فيهم العبادة، ولارتفع الأمر بها والنهي عن خلافها، ولما صحّ أن نقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: الآية ٢٣]، كما لا يجوز أن يقال: وقضى ربك أن تَسْوَدّوا وتَبيضّوا، ولذلك قَرَنَه بالإحسان إلى الوالدين، ولو كان تعالى خلق فيهم العبادة لَمَا جاز أن يقضي على بعض أنه لا يَعْبُد، وعلى بعض أنه يَعْبُد، وإلا كان ظالمًا من حيث خلق في بعضهم ضدّ العبادة ليُدخلهم النار، ولوجب إطلاق القول بأن قضاء الله باطلٌ وجَوْر وفساد من حيث كان يخلق ذلك، فلن يقبل الرّضا بكلّ ما قضى، وأن يجوز أن نُنكر قضاءه ونسخط ونكره، وأن نردّ على الله تعالى بعض قضائه، أو أن يجب الرّضا بالكفر وأن يلزم قبوله، وأن جعلوا القضاء غير المقضيّ فكان عندهم موجبًا له، فقد عاد الحال إلى ما تقدم، وإن جاز أن يقضي ما لا يوجد، فمِنْ أين أنّ المقضيّ مِنْ خلقه وتقديره، وهذا جاز على هذا الوجه أن يكون القضاء هو الجبر على ما ذرناه.

[٣١ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا﴾ [السجدة: الآية ٤]، قالوا: وأفعال العباد بينهما، فيجب أن يكون خالقًا لها. واعلم أن أعمال العباد لا يقال فيها إنها بينهما على الحقيقة؛ لأن ذلك إنما يقال في الأجسام دون الأعراض، فلا يجوز أن يكون الكلام متناولًا لها، وإنما يتناول نفس السماء والأرض وما بينهما من الأجسام، ولو صحّ أن يقال فيها: إنها بينهما لوجب كونه مخصوصًا ومصروفًا إلى ما ذكرنا ممّا تولّى تعالى خلقه من الأجسام.

وبعد، فإنّ قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ﴾ [صٓ: الآية ٢٧] يعارضه، بل هو أوْلى منه؛ لأن النفي في هذا الباب أبلغ في الإثبات

على ما قدَّمناه من قبل، وقد يحتمل أن يريد به أنه قدّرهما وما بينهما، ثم الكلام فيما الذي أحدثه من ذلك موقوفٌ على الدّلالة.

[٣٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحَديد: الآية ٢٢]، فبيَّن أن جميع ما يحدث من المصائب قد بَرَأها وخلقها، والكفر من أعظم المصائب، فيجب أن يكون تعالى خالقها. واعلم أنّ المراد بهذه المصائب هو ما نزل من الشدائد بالإنسان من قحطٍ وغيره، ولهذا ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعًا، ولهذا قال: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحَديد: الآية ٢٣]، ولهذا أضاف تعالى غير هذه المصائب إلينا، فقال: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشّورى: الآية ٣٠]، ولا يجوز أن يضيف إلينا ما أضافه إلى نفسه، وبيَّن بهذه الآية أن جميع ما يحدث معلومٌ له تعالى مكتوب، وأن التحرّز وإنْ كان واجبًا على الإنسان فالواجب فيما ينزل به الصّبر، وألّا يتحسّر على فائت، ولم يُرِدْ بقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحَديد: الآية ٢٢] المصائبَ، وإنما أراد الأنفس؛ لأنه حقّق بذلك أن المصائب النازلة بالأنفس مكتوبةٌ قبل خلقها، ولو كان المراد بذلك المعاصي لأدّى إلى زوال الأمر والنّهي وبَعْدُ التكليف.

[٣٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: الآية ١]، فخبّر أنه جعل الإيمان والكفر لأنه سمّاهما ظلمة ونورًا، بقوله: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٧]، وبقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٧]؛ وذلك يوجب كونه خالقًا لهما. واعلم أنّا قد بينّا أن الجَعْل قد يكون بغير معنى الخلق، وبينّاه بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المَائدة: الآية ١٣]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [صٓ: الآية ٢٦]، فلا وجه لإعادته. ولا

يجوز أن يُوصف الإيمان بأنه نور، والكفر بأنه ظلمة على جهة الحقيقة؛ لأن النور والظلمة هما جسمان مختصّان بصفة، والإيمان والكفر عرضان، فكيف يستحقّان هذا الوصف في الحقيقة؟ وإنما وَصَف تعالى الإيمان بأنه نورٌ لما يختصّ به من الاستقامة والاهتداء إلى طريق الفوز، فشُبِّه بالنور، ووَصَف الكفر ظلمة من حيث كان بالضدّ من الإيمان، وهذا يوجب أنّ الإيمان والكفر لم يدخلا في الآية.

[تأويل أبي عليّ للآيات]

قال شيخنا أبو علي رحمه الله: ولو دخلا فيه لكان ذلك ينقض قوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النَّمل: الآية ٨٨]؛ لأن الكفر كان يجب كونه مُتقنًا مُحكمًا مع تناقضه وفساده، ولأدّى ذلك إلى ارتفاع الأمر والنهي.

[٣٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال سبحانه: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبيَاء: الآية ٣٥]، ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٦٨]، والإيمان خيرٌ وحسنة، والكفر شرٌّ وفتنة وسيّئة، فيجب أن يكون تعالى يَبتلي بهما، ولا يجوز أن يبتلي بشيءٍ لم يخلق، فصحّ بذلك أنه خالقٌ لأعمال العباد. واعلم أنّا قد بينّا أنّ المراد بذلك نِعَمُ الدنيا وشدائدها، ولهذا قال: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٦٨] عن معاصيه إلى طاعته، وأراد بقوله: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبيَاء: الآية ٣٥] بالنِّعم، والشدائد محنة، لننظر كيف تعملون؛ وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا۟ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النِّساء: الآية ٧٨]، وقد بينّا الوجه في ذلك، وهو مثل قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعرَاف: الآية ١٣١]؛ لأنهم كانوا إذا أصابهم قحطٌ وشدّة تطيّروا بموسى كما يتشاءم الإنسان بغيره عند نزول محنةٍ ومصيبة، ولو كان الأمر كما قالوا لارتفع الأمر والنهي؛ لأنه تعالى إذا كان يبتلي بالكفر والإيمان كما يبتلي بالأمراض والشدائد فيجب ألّا يكون للأمر والنهي معنًى.

[٣٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدَّثِّر: الآية ٣١]، وقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ﴾ [الجَاثيَة: الآية ٢٣]؛ فثبت بذلك أنه تعالى يخلق الكفر والإيمان. واعلم أنّ المراد بالضلال في هذا الموضع الضلال عن الثواب والعقاب، فالمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة، وسنبيّن الكلام في الهدى والضلال في فصلٍ مُفرد من بعد إنْ شاء الله، ولو كان هو المُضِلّ لارتفع النهي عن الضلال ولبطل التكليف.

[٣٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ﴾ [المُلك: الآية ١٤]؛ فدلّ بذلك أنه خلق القول الذي أسرّوا به مُنَبّهًا بذلك على أنه لا تخفى عليه خافية. واعلم أنّ المراد بذلك ألّا يعلم مَنْ خَلَق أمْرَ العباد الذين يُسِرّون بالقول ويجهرون، مُنبّهًا بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جَهروا بها، ولو كان المراد به ما قالوه، لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأن القول لا يعبّر عنه بمن، لأن ذلك عبارة عن العقلاء.

[٣٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ﴾ [الرّعد: الآية ١١]، وقال: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ﴾ [الروم: الآية ١٠]؛ فيجب إذا كان الكفر سوءً أن يكون مِنْ خَلْقه، ويجب إذا جاز أن يفعله ولا يكون مُسيئًا أن يجوز أن يفعل الظلم ولا يكون ظالمًا. واعلم أنّ المُسيء هو فاعل الإساءة لا فاعل السوء، فلا يجب إذا فعل تعالى سوءً أن يكون مُسيئًا.

[تأويل أبي عليّ للآيات]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: واسم فاعل السوء يجب أن يكون سائيًا؛ لأنه مأخوذ من ساءهم يسوؤهم، وليس من قوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ

سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرّعد: الآية ١١]، دلالةً على أنّ كل سوء فَقَدْ أراده؛ لأنه نَكَر السوء ولم يُقِمْه، وقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ﴾ [الروم: الآية ١٠]، يدلّ على أنهم فعلوا الإساءة، وأنه تعالى يُجازيهم السوء الذي هو العقاب، فأمّا قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشّورى: الآية ٤٠] مجاز؛ لأن العقوبة لا تسمّى سيّئة، وكذلك قوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٩٤]، وهذه الطريقة في اللغة مشهورة لأنهم يُجْرون اسم الشيء على ما هو جزاءٌ عليه، وعلى هذا قالوا: الجزاء بالجزاء، والأوّل ليس بجزاء.

[٣٨ ـ] شُبهـــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المَائدة: الآية ١٢٠]، فيجب أن يكون كل شيء محدَث هو خالقه، وإلا لم يكن قادرًا عليه. واعلم أن المراد بذلك ما يصحّ منه سبحانه إيجاده؛ لأن الشيء إنما يكون مقدورًا للقادر متى كان هذا حاله، فأمّا متى لم يكن هذا صفته لم يكن مقدورًا له، فيجب أن نبيّن أنه يصح أن يخلق أعمال العباد حتى يَثبت قادرًا عليها، وقد ثبت أن ما لا يبغي إذا انقضى وقته شيءٌ ولا يُوصف بالقدرة عليه لما استحال منه إيجاده، وقد ثبتّ أنّ الموجودات أشياء، ولا يقال: إنه يَقْدِر على إيجادها، فكذلك أفعال العباد. وقد بينّا أن كونها مقدورةً لله تعالى يوجب ارتفاع الذمّ والمدح والتكليف، فيجب ألّا يكون مرادًا بذلك، وبينّا أنه تعالى قد أضاف هذه الأفعال إليهم، وذلك يمنع من كونه تعالى قادرًا عليها، ولو صح التعلق بعمومه لوجب كونَه مخصوصًا لما قدَّمناه من الأدلّة مما دلّلنا به على استحالة مقدورٍ لقادرَيْن.

[إجماع الأُمّة]

[٣٩ ـ] شُبهـــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد أجمعت الأُمّة على أنّ الله تعالى هو الخالق، وما سواه مخلوق، ولا خالق إلّا الله، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه خالقٌ لأفعال العباد. قالوا: وقد رَوى حُذيفة عن النبيّ صلّى الله عليه أنّه قال: «خلق الله كل صانع

وصنعته، حتى خلق الخادم وخِدْمته»، وقد رَوى معاذ بن جبل عنه صلّى الله عليه أنّه قال: «لم يخلق الله تعالى خلقًا هو أبغض إليه من الطلاق، ولم يخلق خَلْقًا هو أحب إليه من العتاق»، وذلك يدلّ على أنهما فِعْله سبحانه. قالوا: وهذا كقوله جلّ وعزّ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝٤٣﴾ [النّجْم: الآية ٤٣]، فدلّ على أنه خلق الضحك والبكاء، كما أنه خلق الموت والحياة.

واعلم أنّ المسلمين لا يجوز أن يجمعوا على خلاف ما ورد به النصّ، وقد بينّا أن نصّ الكتاب قد ورد بأن غير الله يخلق، فكيف يُدّعى الإجماع على خلافه؟ ولا يبعد أن يقولوا: إنه خالقٌ وما سواه مخلوق، يريدون بذلك أنه القديم وما سواه مُحْدَث، ويقولون: لا خالق إلا الله، بمعنى لا يخالق يَرزق ويُغني ويُعيد إلا هو تعالى، فأمّا حمل الكلام على الحقيقة فلا يصح.

[ما رووه عن الرسول ﷺ أخبار آحاد]

وما رووه عن الرسول صلّى الله عليه، فأخبار آحاد، لا يجوز أن تُقبل فيها طريقة العلم. وقد دلّلْنا على أنه ليس بخالقٍ لأعمال العباد، فلا يجوز أن يُراد بالكلام ما يقتضيه ظاهره، ولا يمتنع إنْ صحّ أن يكون أراد بقوله: «إنه خلق كل صانع وصنعته، أنه خلقه وخلق ما يصنع فيه وبه؛ كما تأوّلنا عليه قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، فكما يقال: إن فلانًا يعمل الحُصر والأبواب، ويعني بذلك يعمل فيهما. وأمّا قوله: «ما خلق الله شيئًا أبغض إليه من الطلاق»[(١)]، فيجوز أن يريد به ما قدَّر على العباد شيئًا أبغض إليه من الطلاق؛ لأن الله تعالى هو الذي قدّر ذلك وبيَّنه، ومتى حُمِل على ظاهره لم يستقم على مذهبهم أيضًا؛ لأن الطلاق وإنْ كان من خلقه، فكيف يجوز أن يَبْغضه ويَذُمّه؟ وبعد، فإن في الطلاق ما قد ثبت أنه مسنونٌ

(١) رواه الدارقطني في سُننه (٩/ ٢٦١) عن رسول الله ﷺ قال: «يا معاذ، ما خلق الله شيئًا على وجه الأرض أحبّ إليه من العتاق، ولا خلق الله شيئًا على وجه الأرض أبغض إليه من الطلاق...» ضمن حديث طويل.

ومُباح، فكيف يقال: إنه تعالى يبغضه، وذلك مما يُضعف الخبر، وإنْ كان إنْ صحّ محمله على ما قلناه يمكن.

وأمّا قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [النّجم: الآية ٤٣]، المراد به أنه فعل سبب الأمرين؛ لأن المصائب التي عند نزولها يقع البكاء هي مِنْ فِعْله، وكذلك أكثر الأُمور التي عندها يحصل الضحك. ولولا أنّ المراد ما قلناه لوجب ألا يُذَمّ الإنسان على بكائه وضحكه، وما رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّه قال: «ما كان من العين والقلب فمِنَ الله، وما كان من اليد واللّسان فمن الشيطان»[١]، يدلّ على أنه تعالى إنما أضاف البكاء إليه، وأراد به ما يكون من العين؛ لأن ذلك مما لا يقع بحسب قصد الإنسان، لأنه قد يريد نزول الدَّمعة فلا يكون، ويريد ألّا تنزل فيكون.

فصل إن سأل سائل، فقال:
أتقولون إنّ الله سبحانه خلق الخير والشرّ؟

[خلق الخير والشرّ على ضربين]

قيل له: يقال إنه خلق الخير[٢] والشرّ[٣] على ضربين: ضربٌ قبيحٌ، فهذا لا يضاف إليه جلّ ثناؤه. وقد يقال في الشدائد والأمراض أنها شرٌّ توسُّعًا، فيجوز أن تُضاف إليه، وقد وَصَف عزّ وجلّ عذاب النا بأنه شرٌّ مجازًا، وهو في الحقيقة عدلٌ وحكمة. فأمّا أن يكون شرًّا، فلا. ولو كان تعالى يفعل الشرّ في الحقيقة لوجب كونه شرّيرًا، فإن سأل سائل، فقال: أتقولون: إنّ الله سبحانه يفعل الضرّ والنفع؟ قلنا: نعم؛ لأن ذلك لا يُنبىء عن كونه قبيحًا، وهو تعالى يفعل جنس النفع والمضرّة، فيجوز وصفه بذلك. فإن قال: أفَتَصِفُونه بأنه يفعل الفساد؟ قيل له: لا؛ لأن ذلك عبارة عن القبيح من المضارّ، وإنما يقال: إنّ المطر أفسد الزّرع، وأفسد المرضُ بدنَ فلان، مجازًا، ولذلك لا يقال في

(١) تقدم الحديث مع تخريجه ص ٢٤٤ من هذا الجزء.
(٢) الخير: هو النفع الحسن. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٣).
(٣) الشرّ: هو الضرر وما يؤدي إليه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨١).

فاعله: إنه مُفْسِد إذا كان ما فعله حسنًا وأنه من المفسدين، كما لا يقال: إنه من الأشرار، فإن سأل عن الخيرات التي تكون في الدنيا والمِحَن التي تنزل بالمؤمنين، وبقاء الأشرار وموت الصالحين، أهو فسادٌ أم لا؟ قيل له: ذلك كلّه صلاح واستصلاح، وقد بيّنّا من قبلُ ما يدلّ على ذلك، فإن سأل فقال: أليس من حقِّ الله على العباد أن يؤمنوا به ويُطيعونه، أفيقدر أن يأخذ حقّه منهم أم لا؟ فإنْ قدر على ذلك فيجب أن يصحّ أن يجعلهم مؤمنين، وإنْ كان لا يقدر عليه، فقد وصفتموه بالعجز، قيل له: إنّ الحق على قسمين: أحدهما قد يوصف بعطيّة وأخذ، والآخر لا يصح ذلك فيه؛ فقولكم في الإيمان: إنّ الله جلَّ ثناؤه يجوز أن يأخذه أم لا؟ مُحال؛ لأن الأخذ في ذلك إنما هو بأن يختار المؤمن فِعْله.

وهذا مجاز إن سُمّي بذلك، فأمّا لو اضطرّه تعالى إليه كان لا يكون ذلك الإيمان، فإنما صحّ أخذ الصدقات من العباد لأنه حقٌّ للمساكين يصح فيه الأخذ والنقل، ويستحيل ذلك في الإيمان. فإن سأل فقال: هل يقدر تعالى على شيءٍ من تصرّفنا؟ فقد قضى أنه سبحانه لا يُوصَف بالقدرة على ذلك، ولا نقول: إنه ليس بقادرٍ عليه؛ لأنه يُوهِم أنه مما يصحّ كونه مقدورًا له. فإن سألوا فقالوا: أيملك الله شيئًا من أفعالكم؟ فقد بيّنّا في الجواب عنه ما فيه كفاية، وقلنا: إنه قد يُطلق ذلك بمعنى يقدر على ضدّها منه، وعلى إفنائه. فإن سألوا فقالوا: مَنْ جعل الكفر قبيحًا والإسلام حسنًا، والمسموع مسموعًا، والمرئيّ مرئيًّا، والكفر كفرًا؟ فإنْ كان الجاعل لذلك هو العبد، فيجب حصوله بحسب قصده، وإنْ كان تعالى جعله كذلك، فيجب أن يكون الكفر والإيمان من خلقه، قيل له: قد بيّنّا أنّ الكفر منه ما يقبح لوقوعه على وجهٍ لا يتعلّق بالعبد؛ كالجهل بالله تعالى، فلا يقال: إنّ أحدًا جعله قبيحًا إلّا أن يُراد أن العبد أحدثه، وعند حدوثه صار قبيحًا. فأمّا أن يُضاف إلى الله تعالى فلا يصح، وما يكون قبيحًا لوقوعه على وجهٍ يتعلق باختياره، فلا يمتنع أن يُضاف إلى العبد، ويقال: إنه جعله قبيحًا؛ لأنه كان يصح أن يحدثه غير قبيح، وكذلك القول في الجواب عن قولهم مَنْ جعل الإيمان حسنًا؟ فأمّا المسموع، فإنما يكون كذلك لأمرٍ يرجع

إليه عند وجوده لا يتعلق باختيار مختار، فلا يضاف كونه مسموعًا إلى أحدٍ، إلّا أن يُراد بذلك مَنِ الذي أوجد المسموع والمرئيّ، أو رفع عنهم المانع حتى صرنا نسمعه ونراه، فيضيفه إلى مَنْ فعل ذلك.

وأمّا كون الكفر كفرًا، فقد بينّا أنه سُمّي بذلك لاستحقاق عقاب عظيم عليه. فأمّا الإيمان، فقد وُصِف بذلك إمّا لأنه واجبٌ أو لأنه يستحقّ به الثواب، وكل ذلك لا يتعلق باختيار مختار، فإن أُريد به مَنْ حَكَمَ بذلك، وفيه بيّن ذلك مِنْ حاله، فالله سبحانه؛ وإنّ أُريد به مَنْ أحدثه، فصار له هذا الحكم فالعبد؛ وإن أُريدَ غيره لم يكن له معنى؛ فإن قالوا: أليس الله تعالى قد فعل الكثير، ولا يسمّى بذلك خيرًا، فهلّا جاز أن يفعل الشرّ والفساد ولا يكون شرّيرًا مُفسِدًا؟ وفَعَل الفضل والصلاح ولا يسمّى فاضلًا صالحًا، وقد فعل الحبَل ولا يقال مُحْبِل.

[مقالة أبي عليّ الجبائي وأبي هاشم]

قيل له: إنّ قولنا: خَيِّر إن أُريد به التكثير من فعل الخير، فإنه يُوصف بذلك، وإليه يذهب شيخنا أبو علي رحمه الله، وقد قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وإنْ كان قد ذكر في بعض المواضع أنه بمعنى فاضل، فلا يُستعمل فيه سبحانه وتعالى، ولذلك يقولون: فلان خيّرٌ فاضلٌ، ويعنون به معنًى واحدًا، وقد بينّا أنه إنما لا يُوصف بأنه فاضلٌ لأحد وجهين، وإنْ كان قد فعل الفضل، وبينّا أنّ الصالح ليس هو الذي فعل الصلاح، وأنّ فاعله يسمى بأنه مفضل، فلا وجه لإعادته.

[مقالة أبي علي في المُحْبِل]

فأمّا المُحبِل، فقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنه مأخوذ من الإحبال لا من الحبل، والعبد هو الفاعل للإحبال، فيجب أن يكون مُحْبِلًا، ولذلك لا يقال في مريم إن لها مُحْبِلًا لما لم يفعل بها أحد إحْبالًا، وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ المُحْبِل إنما يُوصف بذلك لما فعل، الأمر الذي عنده يحصل الولد والماء الذي المعلوم أنه يكون منه الولد، ولهذا يُوصف بذلك في الحال.

وقيل: تصوّر الولد بأنه مُحْبِل له، ولهذا قال عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ [الأعرَاف: الآية ١٨٩]، ولا يجوز أن يكون بها حَمْل إلّا وبها حَبَل، وبيَّن أن ذلك ليس بمشتقّ من خلق الولد ولا من فِعْله، وإلا كان يجب ألّا يُستعمل ذلك في الشاهد أصلًا.

[استدلال أبي عليّ بأهل اللغة]

وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ أهل اللغة قد زعموا أن اسم مُحْبِل مشتقّ من الحبل، وأنهم يسمّون الله مُحْبِلًا إذا خلق الحبل، وإنْ قلَّ استعماله، وأنّ الإنسان يسمّى بذلك توسُّعًا، فإن سأل عن الإيمان مَنْ جعله دينًا للمؤمنين، وعن الكفر مَنْ جعله دينًا للكافرين؟ فالجواب: أنّ الله سبحانه هو الذي جعله كذلك، بمعنى البيان والحكم ولا يُضاف إليه بمعنى الخلق لما دلَّلْنا عليه من قبلُ، والصحيح أن يقال: إنّ الكافر فَعَل الكفر فصار الكفر دينًا له، ولا يقال: جعله دينًا لنفسه؛ لأن فيه إيهامًا لا يجوز، ويقال: إنه تعالى جعل الإيمان دينًا بمعنى أنه أمر به وزيّنه، وعلى هذا الوجه لا يقال في الكفر، ولا يقال: إنه جلّ وعزّ جعل الكافر كافرًا والمؤمن مؤمنًا بمعنى الخلق، ويقال بمعنى الحكم إلّا أنْ يُوهم مذهب المُجبّرة، ويقال: إن الكافر جعل نفسه كافرًا بمعنى فَعَل الكفر. فأمّا على غير هذا الوجه، فلا يقال.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه لا يجوز أن يقال: إنّ الفاعل فاعل بجعل الجاعل، لأنه يُنبىء عن أنه جعله مقدورًا لنفسه ثم أوْجده.

فصلٌ يتّصل به

[ما رُوي عن رسول الله ﷺ بأن القدرية مجوس هذه الأُمّة، ومناقشة القاضي للحديث]

فإن سأل عمّا رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه أنه قال: القدريّة[1]

(١) هم المعتزلة أنفسهم، الذين كانوا يعتقدون أن الإنسان حرّ مختار في أفعاله، وهم ضد الجبرية. =

مجوس هذه الأُمة[١]، فقال: أليس الظاهر من هذه التسمية أنها تجري على مَنْ يثبت نفسه قادرًا ومقدّرًا، ويضيف القدرة إلى نفسه دون الله تعالى، أنه لا يصح أن يكون اسمًا لمن ينفيه عن نفسه، ويقول في الأشياء كلّها أنها بقضاء الله وقدره؛ لأن الاسم لا يلزم لنفي معناه، وإنما يلزم لإثباته سيّما وشبّه رسول الله صلّى الله عليه القدرية بالمجوس، والذي يتبيّن به المجوس نَفْي القبائح عن الله تعالى، والمنع من كونه فاعلًا لها، وإثباتها فعلًا لغيره، وأنتم تُشاركونها في ذلك، بل فيكم مَنْ يشاركهم في أنه تعالى لا يصح أن يفعل القبيح ولا يُوصف بالقدرةِ عليه، فإن قلتم: إنّ المراد بقوله صلّى الله عليه: «القدرية مجوس هذه الأمّة»، أن يُثبت القدر لا أن يَنْفيه، فقد رُوِي ما يمنع من ذلك؛ لأن حُذيفة[٢] قال عن رسول الله صلّى الله عليه: «لكلّ أُمّة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»[٣]، والمجوس تثبت فاعل الشرّ والقادر عليه سوى فاعل الخير، وتجعل مقدور أحدهما غير مقدور الآخر، وهذا قولكم في القادر الذي هو الإنسان، والقادر الذي هو الله.

واعلم أنّ الخبر في القدريّة قد ثبت، لأنه رُوِي عنه عليه السلام أنّه قال: «القدرية مجوس هذه الأُمّة»، ورُوي عنه صلّى الله عليه أنه قال: «صنفان من أُمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المُرْجِئة[٤]

= وأول مَن قال بالقدر هو معبد الجهني. والقدرية هي التي مهَّدت الطريق للمعتزلة، لأنها نسبت أفعال العباد إلى قدرات الإنسان ذاته. (المِلَل والنِّحَل ص ٤٩؛ شرح المواقف ٣/ ٢٨٢؛ العقيدة والشريعة ٨٥ ـ ٨٨؛ المعتزلة لزهدي حسن جار الله).

(١) رواه أبو داود في سُننه (١٢/ ٣٠٢) من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ.

(٢) حذيفة بن حسل بن جابر العبسي، أبو عبد الله، المعروف بحذيفة بن اليمان، صحابي ومن الولاة الشجعان، كان واليًا لعمر بن الخطاب على المدائن، وهو صاحب سر النبي ﷺ في المنافقين. توفي سنة ٦٥٦ م. (ابن عساكر ٤/ ٩٣؛ تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٩؛ الإصابة ١/ ٣١٧؛ حلية الأولياء ١/ ٢٧٠؛ صفة الصفوة ١/ ٢٤٩).

(٣) لم أجده بعد البحث.

(٤) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدِّمون القول ويؤخِّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فرقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/ ٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّدّ ص ٤٧، =

والقدرية»[١]، ولا خلاف بين الأُمّة أن هذا اللّقب يقتضي الذمّ، ولذلك يتبرّأ كل أحد منه، وينسب اللّقب إلى مَنْ ثبت كون مذهبًا مذمومًا، فيجب أن يكون المراد بذلك المُبْطل في هذا الوجه دون المُحِقّ، وقد عَلِمْنا أن القدريّ منسوبٌ إلى القدر، كما أن المكيّ منسوب إلى مكَّة، فيجب أن يُنْظَر، فإن دلّ الدليل على إثبات معنى تصح هذه النسبة إليه على ما يقتضيه الله نُسِب إليه، وإلا حُمِل على ما يقتضيه السمع أو على ما يُوجبه مجاز اللغة؛ لأنه لا يجوز أن يُخاطبنا صلّى الله عليه ذلك ولا يبيّن المراد به؛ كما لا يجوز أن يخاطبنا بقطع يد السارق ولا يبيّن، وقد عُلِم أنه كان نسبةً إلى القائل في القدر بشيء، فهو نسبة إلى مَنْ أثبته لا إلى مَنْ نفاه، ولا إلى مَنْ دانَ به وصوّبه، دون مَنْ جحده وأنكره. وكذلك إنْ كان نسبة إلى اعتقاد أو فعل، ولذلك لا يُنْسَب إلى الإسلام إلا مَنْ دانَ به، وكذلك لا يقال في الخوارج[٢]: محَكّمة، إلّا من حيث يثبتون الحكم لله؛ لأنهم يقولون: لا حكم إلّا الله، فحالهم حال مَنْ يقولون: لا إلـه إلّا الله، في أنه يُوصف بأنه مهلّل، فإذا صحّ ذلك ولا يمكن أن يثبت هذا الاسم لمن قال: إنّ العبد يَقْدر على فعله أو يقدّر فعله؛ لأن الله تعالى وصف الإنسان بأن يَقْدر ويُقَدّر، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: الآية ٣٤]، وقال: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾﴾ [المدَّثِّر: الآيتان ١٩، ٢٠]. ولا خلاف بين الأُمّة في إطلاق القول بأن العبد يَقْدر ويُقدّر، ولا خلاف أيضًا أنه لا يُوصَف بذلك مَنْ قال: إن الله تعالى قادرٌ أو مُقدِّر؛ لأن ذلك قول الجميع، فيجب أن يكون المراد بذلك النسبة إلى كثرة ذكره لذلك، ولهجة به، كما قيل للخوارج: محكّمة، لما كَثُر لهجهم بقولهم: لا حَكَم إلّا الله، وثبت أن المُجبّرة هي التي تكثر من ذكر

= ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني).

(١) رواه من حديث ابن عباس عن رسول الله ﷺ. (ابن ماجه في سُننه ١/ ٧١؛ والترمذي في سُننه ٨/ ٤٤).

(٢) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم، الذي جرى بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية في صِفّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوَّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

القدر، وتُضيف إليه ما يحدث من زِنا، وقطع طريق وغيره، فيجب أن يكون الاسم لازمًا لهم، سيّما وقد دلّت الدلالة على أنّ المراد به المُبْطِل، وقد عَلِمْنا الدليل أنهم مُبْطلون، فيجب أن يكون رسول الله صلّى الله عليه أرادهم بالخبر.

[استدلال القاضي باللغة]

وقد ثبت في اللغة أنّه يقال في الرجل: إنه تَمَرِي إذا كان لَهِجًا بذكر التمر ويُكثر مدحه، ويقولون: إبل حُمَضِيّة يريدون أنها ترعى الحَمْضَ، وهو ضربٌ من النّبت، ويقولون: رجل حمري إذا لَهِجَ به، فلا يبعد أن يجري ذلك عليهم من حيث لهجوا بذكره، ولو كان هذا الاسم لمن يثبت للعبد قدرًا بأن يثبته قادرًا أو مقدورًا، لوجب أن يكون لازمًا لهم لأنهم يُثبتون العبد كذلك، لا لمن ادّعى أنه يَقْدِر ويُقَدّر، ولا حقيقة لدعواه، بل يكون لمن هو في الحقيقة كذلك، وإنْ لم يَدَّعِه، كما أن الصائغ هو من يَصُوغ في الحقيقة لا من ادّعى الصياغة، وكذلك النجّار، والأسماء لا يختصّ بها شاهدٌ دون غائب، فإنْ وجب كون هذا الاسم لمن يثبت نفسه قادرًا أو مُقدّرًا، وجب لزومه لمن يثبت الله قادرًا ومُقدّرًا، وإن وجب إثباته لمن يقول: إن العبد يُحْدِث الأفعال ويُقَدّرها، وجب إثباته لمن يقول: إنه يَقْدر بأن يكتسب، فقد بانَ أنه لا وجه للتسمية إلّا ما قدَّمناه.

[ما رُوي عن حُذيفة عن رسول الله ﷺ]

فأمّا ما رُوي عن حُذيفة عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «لكلّ أُمّة مجوس»، ومجوس هذه الأُمّة الذين يقولون: لا قدر، المراد بذلك ما قدَّمناه؛ لأنهم يَنْفون القدر عن غير الله، ويُثبتونه له، فمرّة ذُكِر بلفظ النفي، ومرّة أخرى ذُكر بلفظ الإثبات، وهذا كقولنا في الخوارج: إنهم مُحكّمة من حيث تقول: لا حَكَم إلّا الله، فتنفي وتثبت، وقد رُوي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لُعِنَتْ القدرية والمُرْجِئة على لسان سبعين نبيًّا»، قيل له: ومَن القدريّة يا رسول الله؟ قال: «قومٌ يزعمون أنّ الإيمان قولٌ بلا عمل»[1]. ورُوي عن

(١) رواه الطبري في تهذيب الآثار (٧/ ٣٩) من حديث أبي أمامة عن النبي ﷺ.

جابر بن عبد الله[١] أنّه قال: يكون في آخر الزَّمان قومٌ يعملون بالمعاصي، ثم يقولون: إنّ الله تعالى قدّرها علينا، الرادّ عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله[٢].

[ما رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام]

وقد رُوِيَ في حديث الأصبغ بن نُباتة[٣] أن عليًّا عليه السلام قال: وقد قال له شيخ: ما أرى لي من الأجر شيئًا إنْ كان ذلك بقضاء وقَدَر، فقال: لعلّك ظنَنْتَ قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي، ولم يكن المُحسن أوْلى بالمدح من المُسْيء، ولا المُسيء بالذمّ من المُحسن، تلك مقالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزّور، وهم قدريّة هذه الأُمّة ومجوسها[٤].

[ما رُوِي عن الحسن رحمه الله ومقارنة القاضي بين أقوال المجبرة والمجوس]

ورُوي عن الحسن رحمه الله أنه كان يقول: إنّ الله تعالى بعث محمّدًا ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبّرة يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون: إنّ الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه، وحملنا عليه وأمَرَنا به، فقال جلّ وعزّ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: الآية ٢٨]، ونحن وإن قلنا: إنّ الله سبحانه قدّر المعاصي بأنْ كَتَبَها فلا يلزمنا بذلك؛ لأن هذا القول

---

(١) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري، صحابي، من المُكثِرين في الرواية عن النبي ﷺ، وروى عنه جماعة من الصحابة. روى له البخاري ومسلم وغيرهما ١٥٤٠ حديثًا. توفي سنة ٦٩٧ م. (الإصابة ١/٢١٣؛ ذيل المذيل ص ٢٢؛ كشف النقاب؛ تهذيب الأسماء ١/١٤٢).

(٢) لم أجد هذا الحديث فيما بين يدي من المراجع.

(٣) الأصبغ بن نباتة: من أصحاب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كان في مقدمة جيشه في أكثر من معركة. (الفِرَق الإسلامية للدكتور جواد مشكور ص ٣٠٦).

(٤) تقدم هذا الحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة» صفحة ٢٩٦ و٢٩٧ من هذا الجزء.

صوابٌ عند الكلّ، مما يُبَيّن أنّ المراد ما قلناه إنه صلّى الله عليه شبّههم بالمجوس، فيجب أن يكون وجه شبههم به اشتراكهم فيما بانت المجوس به من غيرهم من أهل المذاهب؛ لأنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك إلا المذاهب دون الأفعال في هذا الباب، وقد عَلِمْنا أن لا صنف أقرب إلى المجوس من المجبّرة، لأنها تقول: إنّ الله سبحانه خلق الطاعة والمعصية ثم بَرِىء من المعصية وعابَها وعادَى عليها، ومدح الخير والطاعة وارتضاه ووالى عليه؛ كما قالت المجوس: إنه تعالى تولّد من فكرته إبليس، ثم أخذ يشتمه ويلعنه ويتبرّأ منه، وصنع الخير ثم أخذ يمدحه ويرتضيه. وقالت المجوس: الخيّر مُحال أن يقدر على الشرّ ويُحْمَد عليه مع ذلك، والشرّير يستحيل أن يَقْدر على الخير وهو مذمومٌ على الشرّ؛ فكلّ واحد يُذَمّ ويُحْمَد على ما لا يقدر على خلافه. وقالت المُجبّرة: المؤمن لا يقدر على الشرّ، والكافر الشرير لا يَقْدر على الخير، وكلّ واحدٍ منهما يُذَمّ ويُمْدح على ما لا يَقْدر على خلافه. وقالت المجوس: للخلق صانعان: محمودٌ هو الله، ومذمومٌ هو إبليس. وقالت المجبّرة: المعصية من صانعين: محمودٌ عليها وهو الله تعالى، ومذمومٌ عليها وهو العاصي. وقالت المجوس: يحسن الأمر والنهي وإنْ كان جوهر الخير يستحيل أن يقدر على الشرّ، وجوهر الشرّ يستحيل أن يقدر على الخير. وقالت المُجبّرة: يحسن الأمر والنهي في الكفر والإيمان، وإن استحال من الكافر الإيمان، ومِنَ المؤمن الكفر، ولزومهما جميعًا قُبح الوعظ والتنبيه على الخير. وقالت المجوس: الاستغفار والندم من فِعْل الخيّر الذي لا يفعل الشرّ الذي يُستغفر منه. وقالت المجبّرة: المعصية من فِعْل الله تعالى، وإنْ كان يندم العاصي عليها ويستغفر منه. وقالت المجوس: فاعل الشرّ مُفْرط فيما لا يقدر فيه على خلافه، وقالت المجوس: الخيّر يكفر بالشرير فيُعاقبه على شرّيته. وقال المُجبّرة: إنّ الله الكريم يعاقب الكافر على الكفر الذي خلقه فيه. وقالت المجوس: قد أراد الله تعالى القول بأن له ضدًّا ونِدًّا وأراد تكذيب محمّد. وقالت المجبّرة: إنّ الله أراد ذلك ممّن يقع منه. وقالت المجوس:

أراد الله نكاح الأُمّهات والأخوات، وأن يُجعل دينًا وقدّره. وقالت المجبرة مثل ذلك فيما يقع منه ذلك ويتديّن به. وقالت المجوس: إنّ لنا أن ننحر ثورًا في العبد بعد أن نجمع عليه بالعصيّ ونأمره بعد الكَتَفِ بالذهاب إلى موضع، فمتى لم يفعل قلنا: كفرت النّعمة وقتلناه وضربناه. وقالت المجبّرة في العاصي: إنه لا يقدر على خلاف ما هو فيه، ويؤمر بالطاعة ومتى لم يفعل ذلك لِيمَ على ذلك، وقيل: إنْ كان ثابتًا على الكفر، ونفتْ المجوس عن الله تعالى فعل أجسام السّباع، فكفرت بذلك لأنها أفسدت على نفسها العلم بأنّ الجسم لا يكون إلّا من فِعْل الله. والمجبّرة أثبتت القديم جلّ وعزّ فاعلًا للقبائح، وهذا يوجب إثباته جسمًا. وقالت المجوس: لا يقدر تعالى على إيجاد الجور، والمجبّرة مثل ذلك تقول؛ والمجوس تذمّ مَنْ قَبُحت خلقته وكان مريضًا سقيمًا، وإنْ كان ما فيه من فِعْل الله تعالى، والمجبّرة تذمّ الإنسان على ما فيه من كُفْرٍ ومعصية، وإن اعتقدت أنّ ذلك أجمع من خلق الله، والمجوس تقول: لا شيء من الأقدار إلّا وهو مرادٌ منّا على أنه دين؛ كأكل الميتة ونكاح الأُمّهات، وكذلك تقول المجبّرة، وما رُوي عنه صلّى الله عليه في القدريّة أنهم خُصماء الله وشهود الزّور، يدلّ على أنهم المُجبّرة؛ لأنهم على قولهم تحصل بينهم وبين الله سبحانه خصومة من حيث كَلّفهم ما لا يطيقون ويعاقبهم على ذلك، وفعَل فيهم ما يوجب الكفر وأمَرَهم بخلافه، وأمرهم الطاعة ولم يُقْدِرْهم عليها، فلَهُم أن يثبتوا عذر أنفسهم ويلزموا اللائمة خالقهم ذلك، وهو الخصومة في الحقيقة. فأمّا أهل العدل، فلا يجوز أن يكون خصمًا على وجه، لأنّهم ينسبون اللّائمة إلى أنفسهم، ويعترفون بلزوم الحجّة لهم، وقد رُوِي أنهم كانوا عند سليمان التيمي فذكروا القدر، فقال: هل علينا غُبْنٌ؟ فقالوا: لا، فقال: فقالوا: إنّا كنا نسمّي القدرية فقلبناها عليهم وأعاننا الشيطان، فانقلبت فألزمونا إثمًا أقبح من ذلك، وهم المُجبّرة، وكل ذلك يبيّن ما قصدنا إليه من أن المجبّرة هم القدرية.

فصلٌ آخر منه

[ما روي عن رسول الله ﷺ: «إذا ذُكر القضاء فأمسكوا . . .»]

فإن قالوا: أليس قد رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه، أنّه قال: «إذا ذُكِر القضاء فأمسكوا»[(١)]؟ و«القدر سرّ الله فلا تفتّشوا عنه»[(٢)]، و«هو بحرٌ لا تغرقوا فيه»[(٣)]، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدلّ على أنّ القول في ذلك مُحرَّم، فما قولكم فيه؟ قيل له: إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه، وقد صحّ أن الواجب أن نتكلّم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز، فإنّ ذلك من الفروض المُغْنية، فكيف يجوز أن ننهى عنه، فإنْ صحّ في ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه، وقد ثبت عنه صلّى الله عليه أنه ذكر القدر وتكلّم فيه، وكذلك الصحابة، وما رُوي من قوله عليه السلام: «إذا ذُكِر القدر فأمسكوا»[(٤)]، و«إذا ذُكِرت النجوم فأمسكوا»[(٥)]، «فإذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا»[(٦)]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه لم يُرِدْ أن يُمْسَك عن ذكر فضائل الصحابة، ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدلّ على حكمة خالِقِها ومُدَبّرها، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يُمْطرون بها، وقد بينّا من قبلُ الوجوهَ التي يصحّ أن يقال عليها: إنّ الله تعالى قضى وقَدّر، فيجب أن يجوز أن يُوصف الله سبحانه بذلك، وأن لا يجوز أن يقال: إنه تعالى قضى أفعال العباد وقدّرها، بمعنى خلَقها وتمّم خلقها، ولا يقال: قضى المعاصي وقدّرها بمعنى ألزمنا إيّاها، وإنما نهى صلّى الله عليه عن الكلام في القدر بأن تُضاف هذه الأُمور إلى قدر على وجهٍ لا يجوز عليه؛ لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر

---

(١) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٣/ ٣٠١) بلفظ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا».

(٢) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥/ ٥٥) بلفظ: «إن القدر سرّ الله، فلا تدخلنَّ فيه».

(٣) لم أجده بهذا اللفظ.

(٤) راجع الحاشية (١) من هذه الصفحة.

(٥) نصّ الحديث في الإبانة الكبرى لابن بطة (٣/ ٣٠١): «. . . إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا».

(٦) راجع الحاشية السابقة.

والنهي، وإلّا فالرّضاء بقضاء الله وقدره لازمٌ من الوجه الذي يصح عليه، وقد رُوِي عنه صلّى الله عليه أنّه كان يقول في دعائه: «رَضِّني بقضائك، وبارك لي في قدرك حتى لا أحبّ تأخير ما عجّلت ولا تعجيل ما أخّرت»[(١)]، فإنما أراد بذلك ما يفعله به، وآخر الحديث يدلّ عليه، وذلك يدلّ على أن الله سبحانه لا يقضي المعاصي ولا يقدّرها على جهة الخَلْق والإلزام، وما رُوِي عنه صلّى الله عليه أنّه قال لعمر وقد قال: «أرأيت ما يُعمل فيه أمرٌ قد فُرِغ منه أم أمرٌ مُبْتدأ؟ فقال صلّى الله عليه: بل أمرٌ قد فُرِغَ منه، فاعمل يا بن الخطّاب، فكلٌّ ميسَّر، أمّا مَنْ كان مِنْ أهل السعادة فهو يعمل لها. وأمّا مَنْ كان مِنْ أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاء»[(٢)]، فالمراد به أنه قد فُرِغ من كتابة ذلك والدّلالة عليه؛ لأنه تعالى قد أثبت أنه قد كتب جميع ما كان ويكون ليدلّ به الملائكة على سبيل اللّطف[(٣)] والمصلحة[(٤)]، وكذلك ما رُوِيَ عنه أنّه قال: «فرغ ربّكم من العمل، فريقٌ في الجنّة وفريقٌ في السعير»[(٥)]؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يريد به أنه خلق السعادة والشقاء لما فيه من زوال الأمر والنهي، ولهذا صح ما رُوِيَ عنه أنه قال له بعض أصحابه: فلأيّ شيءٍ نعمل وقد فُرِغَ من الأمر؟ فقال صلّى الله عليه: «فكلٌّ ميسّر»؛ لأن المراد بذلك أنه يقوّي ويلطّف له، ولو كان تعالى يخلق فيه لم لذلك معنًى، ولا كان لقوله لهم عند ذلك: «سَدِّدوا وقاربوا» معنًى، وما رُوي أنه صلّى الله عليه قال: «إن الذي أصابك لم يكن ليُخْطِئك، والذي أخطأك لم يكن ليُصيبك»[(٦)]، فالمراد به، إنْ صحّ، أنه لا بدّ من كون ما عَلِمَهُ الله سبحانه وتعالى وكتبه، وقد بينّا من قبلُ أنّ

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٤٩) موقوفًا من حديث عمر بن عبد العزيز.

(٢) رواه الترمذي في سننه (٨/ ٢٠).

(٣) راجع الحاشية (١) ص ١٦٤ من هذا الجزء.

(٤) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا، على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

(٥) رواه النسائي في السنن الكبرى (٦/ ٤٥٣) بلفظ: «فرغ الله من خلقه...»، ورواه الترمذي في سننه (٨/ ٣١) بلفظ: «فرغ ربكم من العباد...».

(٦) رواه أبو داود في سننه (١٢/ ٣٠٨).

الكتابة والعِلم لا يُخرج العبد من أن يكون قادرًا على خلاف ما كُتِبَ له، وما رُوي عن سليمان[١] أنّه قال: إنّ الله خلق الشقوة، يحتمل إنْ صحّ أن يُراد به العقوبة على المعاصي والذمّ واللّعن وما يجري مجراه، وما رُوِيَ عنه صلّى الله عليه أنّه قال: «الشقيّ مَنْ شَقِيَ في بطن أُمّه، والسعيد مَنْ سَعِد في بطن أُمّه»، فالمراد أنه كَتَب في ذلك الوقت ما يكون منه من الشقاء والسعادة، فصار كوجوب كون ما كُتِب منه في المستقبل كأنه شَقِيَ وسَعِدَ في تلك الحال، ويحتمل أن يُراد به الشقيّ مَنْ شَقِيَ في النار، وجعل النار إمّا للداخل؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾ [القارعة: الآيتان ٨، ٩].

[نقد شيوخ القاضي لقصة آدم وموسى]

وأمّا ما يرُوون من قصة آدم وموسى عليهما السلام فقد دفعه شيوخنا رحمهم الله، لأنه لا يحتمل التأويل؛ إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يُلام، ويُوجب كون الشيء كافرًا. وهذا مما لا يجوز على مَنْ يعرف الله، فكيف على الأنبياء صلوات الله عليهم. وما رُوي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «سبق العلم وجفّ القلم وقُضِي القضاء وتمّ القدر»[٢]؛ فمعناه، إنْ صحّ، أنه لم يزل عالِمًا بالأشياء، وأن القلم قد صار بحيث لا يُكتب به شيئًا، فوصفه بالجفاف لانتهائه إلى هذا الحدّ، وقُضِيَ القضاء يجب حمله على ما قدَّمناه ذكره مما يصحّ عليه، وكذلك قوله: «وتمّ القدر»، وقوله صلّى الله عليه بعد ذلك بتحقيق الكتاب وتصديق الرُّسل، بَيَّن به أن الذي ذكره مما شهد الكتابُ والرسل بصحته، ولذلك قال بعده: «وبالسعادة لمن آمَنَ واتّقى، وبالشقاء لمن كذّب وكفَر»، وإنما أراد بذلك ما حصل للمؤمن من السعادة في الحال والمستقبل

---

(١) مرَّت ترجمته، وهو سليمان التيمي.

(٢) ذكره الطبراني في المعجم الكبير (٣/١١٣) من حديث الحسن بن علي، موقوفًا، بلفظ: «رُفِع الكتاب، وجفَّ القلم، وأمورٌ يُقضى في كتاب قد خلا». وذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٤/ ٢٤٩) عن الحسن بن أبي الحسن بلفظ: «جفَّ القلم، ومضى القضاء، وتم القدر بتحقيق الكتاب وتصديق الرُّسُل وسعادة مَن عمل واتقى...».

جزاءً له على إيمانه، وما يحصل من الشقاء للكافر جزاءً على كفره؛ فعلى هذا الوجه يجب أن تُحمل الأحاديث المرويّة في هذا الباب، وإن لم يكن فيها ما قد ثبت صحته ونضطرّ إلى قبوله، وقد بينّا من قبلُ أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل عليها في مثل هذه الأبواب.

يتلوه إن شاء الله الكلام في التوليد مما يجب أن يثبت فعلًا للإنسان، وما يجب أن يُنْفَى عنه، وفي الدّلالة على أن المتولّد من فِعْله، والفَصْل بينه وبين المباشر والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وسلَّم.

فهرس المحتويات

الكلام في المخلوق

المُغني
في
أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء التاسع

التوليد



دار الكتب العلمية®

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكِّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/ ٨/ ٢٠١٠

بسم الله الرحمن الرحيم

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١٣/١١.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلَّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسِّس المذهب الأشعري، كان معتزليًّا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء(١).

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أَفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة(٢). وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»(٣).

١ ـ في علوم القرآن والتفسير(٤):

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير(٥) ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٦).

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤. (٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمِّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد**، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[١].

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[٢].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٣].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنِّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٤]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٥].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٦].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة

---

(١) م.ن.
(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٣) م.ن.
(٤) م.ن.
(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٦) م.ن.

منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد،

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[١]، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[٢]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٣].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٤]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة=

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم

= المحدِّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ٦٢ و٦٣.

ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)(١)، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية(٢) من الهادوية(٣) وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)(٤)، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم(٥).

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفَّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة(١)، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلًّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز(٢)، كما جاء

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، =

في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»(١).

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(٢).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٣).

= وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمَّتنا على الأُمم ومِلَّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعايِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل   لقالا جُوزيت الخبر عنَّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/ ٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، =

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

= وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

مشكلة التولّد، ليست في الواقع إلَّا فرعًا لمشكلتي الاستطاعة وخلق الأفعال، أو بعبارة أخرى لمشكلة الجبر والاختيار.

إن القول بالتولّد له علاقة مباشرة بمقولة المعتزلة بنفي القدر، ورأيهم في تدخّل الذات الإلٰهية في الطبيعة عبر ما جُبِلَت عليه من طبائع الخلق الأولى(١).

ذهب المعتزلة إلى تقسيم أفعال العباد إلى: اختيارية واضطرارية، مباشرة وغير مباشرة. والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مَناط التكليف كالصلاة والصوم. والأفعال الاضطرارية تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق والرعدة عند البرد، ونسبتها إلى الإنسان أحيانًا على سبيل المجاز لظهورها على يديه. والأفعال المباشرة هي التي تترتب على العمل رأسًا، وغير المباشرة آثار ثانوية له، وتسمى الأفعال المتولّدة. يقول الإسكافي (٢٤٠ هـ): «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون

(١) د. رشيد خيّون: معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٤٩.

القصد إليه والإرادة له فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدّد عزم وإرادة له فهو خارج عن حدّ التولّد وداخل في حدّ المباشر»[1]. والأمثلة على ذلك كثيرة، كالألم الحادث عند الضرب، ومقتل الرجل بسهم لم يصوب إليه، ويعني المعتزلة بأن يبيِّنوا عمَّن صدر هذا الفعل تحديدًا للمسؤولية.

ويظهر أن بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ)، مؤسِّس فرع الاعتزال في بغداد، أول مَن أحدَث القول في التولّد وأفرط فيه، ولعلَّه تأثَّر بآراء بعض الفلاسفة الطبيعيين. ثم تابعه معتزلة آخرون، بين بصريين وبغداديين، وفي مقدمتهم أبو الهذيل (٢٢٦ هـ) والنظام (٢٣١ هـ) والجاحظ (٢٥٥ هـ) وثمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ) والجبائيان (٣٣٠، ٣٤١ هـ) ولكلٍّ رأي وتوجيه. ففرقوا بين ما يتولَّد من فعل الإنسان الحيّ، وما يتولد من غير الحيّ، وردّوا إلى الإنسان كل ما يتولَّد عن فِعْله. أما ما يتولَّد عن غير الحيّ كحرق النار فهو من فِعْل الله، أو من فِعْل الطبيعة، أو لا فاعل له، على خلاف بينهم، وفرَّق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدّوا المتولّد في الأولى من فعل الإنسان، وفي الثانية من فعل الله[2]. وحاول كل واحد أن يؤيد رأيه، ويدفع شبه الآخرين. ولم يَفُت الأشاعرة أن يناقشوا هذه الآراء، ويردّوا عليها.

وتوفر من ذلك كله في التولّد مادة ما أغزرها، ولم نكن نحظى منها حتى الآن إلّا بشذرات متفرِّقة هنا وهناك، وفي هذا الجزء الذي نقدّم له ما يستوعبها ويجمع شتاتها. فقد حرص عبد الجبار على أن يقف جزءًا من «كتاب المغني» على موضوع التوليد وحده، واستعرض فيه الآراء المختلفة، محاوِلًا أن يبيِّن ما يدخل في باب التولّد وما لا يدخل، ومُناقشًا آراء زملائه المعتزلة، ورادًّا على خصومهم من الأشاعرة وغيرهم. ويميل ـ كعادته ـ إلى رأي الجبّائيين اللذين يعدّان على رأس أساتذته الأقربين. والواقع أن مشكلة التولّد مثلٌ آخر من أمثلة الخصب والغِنى والحرية في مدرسة المعتزلة، خصب في الآراء المتعددة

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، إستانبول ١٩٣٠، ٢/٤٠٩.

(٢) عبد الجبار، كتاب المغني، ٩/٣ ـ ١٥، التوليد، القاهرة ١٩٦٤.

والمتنوعة، وغنى في الرجال الذين تعاصروا أو تلاحقوا، وكانوا أئمة في درسهم وبحثهم.

وفي مشكلة التولّد دراسات تمّت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبيعة، والأخلاق والتشريع، وعلم النفس والميتافيزيقا. وأساسها إثبات قدرة الفرد وإرادته، دون أن يكون في ذلك انتقاص للقدرة والإرادة الإلٰهية. وإنها لمحاولة غير هيِّنة، ولم تَخْلُ من تناقض وتعارض[١].

عالج القاضي عبد الجبار مسألة التولّد في إحدى وعشرين فصلًا، بدأ بحثه في ذكر الخلاف فيها بين المتكلِّمين الأوائل، ناقِلًا ذلك من «كتاب المقالات» لأبي القاسم البلخي، وهو كتاب ارتكز عليه القاضي في أماكن عديدة من موسوعته الكلامية هذه.

وبعد ذلك، دقَّق القاضي في الكثير من المسائل المتعلقة في التولّد، عارِضًا عشرات الشُّبُهات، مفنِّدًا حِججها، وموضِّحًا الغامض منها، معتمدًا كثيرًا على مقالات شيوخه السابقين، ومؤلَّفاتهم، وبالتحديد مصنَّفات شيخه أبي هاشم «ككتاب البغداديات»، و«كتاب الأبواب» و«نقض الأبواب» و«نقض الإلهام» و«جواب الجحيدي»، و«كتاب الجامع»، وغيرها من المصنَّفات السابقة عليه.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٥/ ١٠/ ٢٠١٠

(١) المغني ج ٩ مقدمة د. إبراهيم مدكور.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في التوليد[1]

فيما يجب أن يثبت فعلاً للإنسان وما يجب أن ينتفي عنه، وفي الدّلالة على المتولّد من فعله، والفصل بينه وبين المباشر وما يتّصل بذلك

ذكر الخلاف في هذا الباب

[ما ذكره البلخي في كتاب «المقالات» عن ثمامة، والعلّاف، ومعمر، وإبراهيم، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن مبشّر وغيرهم]

اختلف القائلون بأنّ العبد يفعل في الحقيقة، ففيهم مَنْ قال: إنه لا فعل للعبد إلا الفكر[2]، وما يَعُده من الإرادة[3]، والمراد فليس بفِعْلٍ له، وقال:

(١) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(٢) الفكر: يقول القاضي عبد الجبار: الفكر هو المعنى الذي يُوجِب كون المرء متفكِّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٥). وقال أيضًا في «المغني»: هو تأمّل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة عن غيرها به. (المغني ١٢/ ٥). وقال البعض: الفكر آلة من آلات النفس تستعين بها على الإحاطة بالمعلومات. (إثبات النبوات ص ١٣٢).

(٣) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحقِّقين هي خلوص الدَّاعي عن الصَّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السَّوِيَّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثِّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

إنها تحدُث بالطبع[١]، ومنهم مَنْ قال: إنّ الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثُمامة[٢] والجاحظ[٣]، واختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ: إنه يقع من الإنسان بطبعه، وأنه ليس باختيارٍ له، هكذا حكاه أبو القاسم البلخيّ[٤] رحمه الله في كتاب المقالات[٥]. وربما مرّ في كلامه في المعرفة أنّ الإرادة نفسها قد تقع طبعًا مرّة، وباختيار مرّة، وكذلك القول في النظر[٦] عند تقابل الدواعي[٧]، وحُكِيَ عن ثُمامة أنّه كان ربما يقول فيما عدا الإرادة أنه فعلٌ لا فاعل له، وربما قال: إنّه فِعْل الله، بمعنى أنه طَبَع الجسم طبعًا يقع منه ذلك، وربما قال: إنه فعل الجسم طباعًا، ومِنَ الناس مَنْ قال: إنّ غير الإرادة قد يفعله الإنسان اختيارًا، ثم اختلفوا في ذلك

---

(١) الطبع: هو الخاصة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). وهو سجيّة الإنسان؛ والحكماء يعتبرون بذلك عن خاصة الأشياء؛ كإحراق النار، والتبريد للثلج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٢) ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن: من كبار المعتزلة ومن تلامذة الجاحظ، وأتباعه يُسَمُّون «الثمامية»، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون. توفي سنة ٨٢٨ م. (لسان الميزان ٢/ ٨٣؛ ميزان الاعتدال ١/ ١٧٣؛ البيان والتبيين ١/ ٦١؛ خطط المقريزي ٢/ ٣٤٧؛ تاريخ بغداد ٧/ ١٤٥؛ طبقات المعتزلة ص ٦٢).

(٣) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/ ٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/ ٣٨٨؛ أمراء البيان ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٨).

(٤) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ، له كتب منها «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١ هـ. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٥) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٦) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/ ١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). وهو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

(٧) الدَّاعي: يشرح القاضي نفسه الدَّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة.

الغير، فحُكِيَ عن معمر[١] أنّه كان يقول: ما وُجِد في حَيِّز[٢] الإنسان فهو فِعْله، وما جاوز حَيّزه، فهو فِعْل ما وجد فيه طباعًا، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى أنه فعل الجسم بطبعه، وقال إبراهيم[٣] رحمه الله: كل ما جاوز حَيّز الإنسان فعل فِعْل الله جلّ وعزّ بإيجاب[٤] الخلقة[٥]، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعًا وخلقه خلقًا إذا دَفَعْتَه ذهب، وقال الشيخ أبو الهذيل[٦] رحمه الله، وشيوخنا رحمهم الله بعده: إنّ العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يَحُلّ في جوارحه مِنَ الأكوان والاعتمادات[٧] وغيرهما، وأنّ المتولّد[٨] هو مِنْ فعل الإنسان حلَّ في بعضه أو في غيره، وأنّ المَوَاتَ لا

---

(١) معمّر بن عباد السلمي ... ـ ٢١٥ هـ: معتزلي من الغُلاة، من أهل البصرة، سكن بغداد وناظَرَ النّظام. وكان أعظم القدرية غلوًّا، وتُنسَب إليه طائفة تُعرَف «بالمعمرية»، توفي ٨٣٠ م. (خطط المقريزي ٢/ ٣٤٧؛ اللباب ٣/ ١٦١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ١/ ٨٩؛ المعتزلة لزهدي جار الله ص ٥٧ ـ ٦٧).

(٢) الحيِّز: الفراغ الذي يصحّ أن يشغله حجم. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧). إنه المتحيّز بنفسه. (الشامل في أصول الدين ١/ ٦٠). هو المكان أو ما يقدّر تقدير المكان عن أنه يوجد في غيره. (الإنصاف ص ٢٧).

(٣) إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

(٤) الإيجاب: تعلّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٠٢). هو الحكم بثبوت أمر لأمر. (شرح المقاصد ١/ ٧٧؛ شرح تجريد العقائد ص ١٥).

(٥) الخِلْقَة: هي كيفية حاصلة من اجتماع الشكل واللون. (شرح تجريد العقائد ص ٢٨٧).

(٦) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

(٧) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ٩/ ١٣٨ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فُقِد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٨) المتولد: هو كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته. (في التوحيد ص ٥٨).

يجوز أن نثبت له فعلًا لا طبعًا ولا اختيارًا، ثم اختلف القائلون بأن المتولّد مِنْ فعل الإنسان، فقال بِشْر بن المعتمر[١]، وجعفر بن مبشّر[٢] إنّ اللَّوْن والطعم والرائحة مما يفعله الإنسان على سبيل التولّد، وقالا أيضًا في الإدراك[٣]: إنه يتولْد من فعل العبد، وفيهم مَنْ قال: إنّ الإدراك إنْ كان لا من صاحب الحاسّة، فهو مِنْ فِعْله، وإلّا فهو مِنْ فِعْل الله، ثم اختلفوا، ففيهم مَنْ قال: إنه يتولّد عن اعتماد الجفن وحركته، ومنهم مَنْ قال: يقع عن الفتح والإرادة، وفيهم مَنْ قال: إنّ عند فتح الجفن ومقابلة الشخص بصره يقع العلم، وقد كان العلم من قبل موجودًا مستورًا في القلب، وكان أبو إسحٰق النظام يقول في الإدراك خاصّة: إنّ الله سبحانه يفعله بإيجاب خلقه وبحواس. وأمّا أبو الهذيل رحمه الله، فإنه كان يقول في الإدراك: إنه فِعْل الله تعالى على جهة الاختراع[٤]؛ كقول شيخنا أبي علي[٥] رحمه الله، لكنه يقول: إنه يجوز أن يكون البصير صحيحًا، والموانع مرتفعة، ولا يخلق الله له الإدراك، فلا يدرك ما يُحصونه، ويُجيز أن يخلق الله جلّ وعزّ العلم بالألوان

(١) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البِشْرية». له مصنَّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٢) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلِّم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتصانيف، مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٨٤٨ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢).

(٣) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

(٤) الاختراع: قال القاضي عبد الجبار: الاختراع هو ما يبتدئه القادر من دون أن يكون في محلّ القدرة. (المحيط بالتكليف ص ٣٥٢). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيرى أن الاختراع هو ابتداء القادر الفعل لا في نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٠). أما أبو البقاء، القاضي أيوب الكفوي (ت ١٠٩٣ هـ)، فيعرِّف الاختراع بأنه «إحداث الشيء لا عن شيء». (الكليات ص ٨).

(٥) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية»، له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

في قلب الأعمى الذي لم يبصر لونًا قطّ، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يمنع من ذلك؛ لأن عنده أنّ البصير متى احتمل الإدراك فلا بدّ من وجوده؛ لأن المحل[١] لا يخلو من الشيء إلّا إلى ضدّه وإن كان له ضدّ، وحُكِي عن صالح قبّة[٢] أنّ جميع أفعال الله تقع ابتداءً، وكان يُجيز في الإدراك ما حكيناه عن أبي الهُذَيْل رحمه الله، ويتجاوز ذلك إلى أن يقول: إنه يجوز أن يُدرك الإنسان الأُمور مع السلامة ولا يعلمها، وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهده، وكان يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس، فلا تحرقه من غير منع، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها، وأن يُقَطَّع جسم الإنسان فلا يألم، وأن يوضع على جسم الإنسان الثقيلُ فلا يجد ثقله، وإنما لُقّب بقُبة؛ لأنه الذمّ، فقيل له: ما تنكر أن تكون في هذا الوقت جالسًا في قبّة قد ضُرِبَتْ عليك، وأنت لا تعلم إنْ لم يُخْلق فيك العلم مع الصحة وانتفاء الآفات، فقال: لا أُنكر ذلك، وكلك يجوز أن يدرك ما وراء السائر ومع عدم الضياء والمقابلة إذا خلق الله له الإدراك، ويجيز أن يخلق الله تعالى الألم والعلم في الميت. فأمّا المجبرة، فإنهم يثبتون المتولّدات كلّها من فعل الله سبحانه، ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلّا في بعضه، إلا ما حُكِي عن ضِرار[٣] وحفص الفرد[٤] أنّ ما تولّد مِنْ فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد فهو

---

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمٰن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلّامة في إيضاح الاشتباه ص ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلّمي الشيعة وحذّاقهم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًّا، ولا نعلم إلّا أنه كان معتزليًّا ثم أصبح شيعيًّا إماميًّا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلَّفات، وهي مفقودة اليوم. إلّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرَد له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطور المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق.

(٣) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفّروه وطردوه، صنّف الكثير من الكتب، بعضها في الرّدّ عليهم، وعلى الخوارج. توفي ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٤) من كبار المجبرة، كنيته أبو عمرو، وكان من أهل مصر، كان يعتقد في رؤية الله بالحاسَّة=

فِعْله؛ كالريح وما أشبهه دون سواه، وحَكَى برغوث[1] عن ضِرار أنّه كان يقول: كلّ ما وقع بالتولّد، فإنه يكون بالسبب المُوجب له وبالطبيعة جميعًا، كذهاب الحجر الذي كان، للرفعة ولطبيعة الحجر، وما اختلفوا فيه من تفصيل المتولّدات نحن نذكره من بعد إن شاء الله.

فأمّا شيخانا أبو عليّ وأبو هاشم رحمهما الله، فإنّهما يقولان: إنّ أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات مما يقدر عليه الإنسان ويفعله، كما يقدر على أفعال القلوب؛ كالفكر والإرادة والاعتقاد[2] وأضداده والندم[3]، وأنه يفعل كلّ ما يقدر عليه على وجهين ممّا لا سبب له، لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ بالقدرة في محلّها كالإرادة والكراهة، وما له سبب في جنسه فعلى قسمين: أحدهما يصح أن يفعله مباشرًا ومتولّدًا جميعًا؛ كالأكوان والاعتماد وغيرهما، ومنه ما لا يصح أن يفعله إلّا متولّدًا كالأصوات والآلام والتأليف عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله خاصّة، والمتولّد عندهما قد يكون حالًّا في بعضه، وقد يكون موجودًا في غيره من الأجسام المنفصلة، ولا يختلف قولهما في أنّ الإنسان لا يصح أن يفعل اللّون والطعم والرائحة ألبتّة لا متولّدًا ولا مباشرًا، كما لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة، ولا يجوز أن يفعل العلم والاعتقادات على جهة التوليد في غيره والإدراك، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله لا يثبته معنى، فيستحيل القول عنده بأنه يولده، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله، وإن أثبته معنًى، فإنّ عنده أنه ممّا لا يصحّ أن يقدر العبد عليه، وشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: إنه تعالى يفعل على جهة التوليد

= السادسة، وهو تلميذ ضرار بن عمرو الكوفي. (موسوعة الفِرَق الإسلامية د. مشكور ص ٣٧٨).

(١) محمد بن عيسى، الملقَّب ببرغوث. رأس الفرقة البرغوثية، وكان على مذهب النجّار في أكثر مذاهبه، وبذلك يكون برغوث من المعتزلة. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٦، ١٢٧؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ص ١٤٣).

(٢) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٣) النّدم: هو الغمّ والأسف على ما فعل أو لم يفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨). هو أن يقول قولًا أو يفعل فعلًا لغرض، ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولًا وفعلًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٥٠٠).

بسبب كالواحد منّا، وإنْ كان يحيل كونه محتاجًا إلى السبب كحاجتنا إليه، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يمنع من ذلك في القديم تعالى، ولا يختلفان في أنّ كل ما نفعله نحن في غير محلّ القدرة لا يكون إلّا متولّدًا إلّا في التأليف الذي يختصّ بحلوله في المحلّين، ولا يختلفان في أنّ طعم الخمر ورائحته لا تقع من فِعْل العباد متولّدًا ولا النّبات الحاصل عند السُّقي والبذر، ويُجيزان في المتولّد أن يُجامع السبب، كما يُجيزان أن يتقدَّم، ولا يجيزان أن يتقدم المسبّب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقتٍ واحد، ويقولان فيما يتقدَّم سببه في الوجود أنه قد خرج من أن يكون في مقدوره للقبح أمْرُه به ونَهْيه عنه، وعندهما أنّ القول بالطبع لا يُعقل وهو باطل، ولا يقع الفعل إلّا من قادر، وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبّب، ولا يجوز عندهما توليد المسبّب الواحد عن سببين، والإرادة عندهما لا تقع بسبب ولا تكون سببًا لغيرها، والسبب المولِّد عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله للفعل في غير محلِّه أو في محلّه في غير مُحاذاته ليس إلّا الاعتماد، وربما مرّ في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أنّ الاعتماد والحركات جميعًا يولّدان، وربما نقول: إنّ الحركة هي المولّدة دون الاعتماد، ويجوز عندهما جميعًا أن يُفعل المباشر إذا كان مما يصح وجوده مع عدم الحياة وهو ميّت بالقدرة المتقدّمة. فأمّا المتولّد، فيجوز أن يفعله ويُنكر ذلك منه حالًا بعد حال، ويقولان جميعًا في المتولّدات أنه لا تُروك لها، وإنْ كان ما يذكر أنّ في ذلك مِنَ العلّة يختلف، ونحن نبيّن القول فيما يجب بيانه مِنْ ذلك، ونبيّن بطلان قول المخالفين إن شاء الله.

فصل في أنّ القادر منّا يقدر على المراد مِنْ أفعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الإرادة، والفكر، وأنه يفعلهما كما يفعلهما

قد بيّنا فيما تقدَّم أنّ الذي يدلّ على أن تصرّف زيد فعله، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه مع السلامة وارتفاع الموانع، وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات، فيجب أن تكون جميعها فعله، وقد دلَلْنا مِنْ قبل على أنّ صحة الفعل منه تدلّ على كونه قادرًا عليه؛ لأنه لو لم يختصّ بحالٍ يبين بها ممّن يتعذّر العقل عليه، لم يختصّ بصحة الفعل منه، فيجب القضاء لأجل هذين

الطريقتين أن تثبت أفعال الجوارح فعلًا له كما ثبتت الإرادة فعلًا له، ومتى يعني كونه فاعلًا لأفعال الجوارح والحال هذه، لزم نفي كونه فاعلًا للإرادة، وفي هذا نفي الفعل أصلًا في الشاهد، وما يُوجب ذلك فيه يُوجب مثله في الغائب، وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه، وقد استقصينا الكلام في هذه الطريقة فلا وجه لإعادتها. على أنّا قد بيَّنا أنّ إثبات أفعال الجوارح فعلًا له، أقوى من إثبات ذلك في الإرادة؛ وذلك لأنّا إنما نبيّنها فعلًا له لكونها تابعة للمراد في أنّ ما يدعو إليه يدعو إلى فعلها، وما صُرِف عن المراد صُرِف عن فِعْلها، فلو لم يكن المراد فعلًا للإنسان، لم يصح إثبات الإرادة فعلًا له، من حيث كان طريق ثبوتها فعلًا له كالتابع لطريق ثبوت المراد فعلًا له، على أنّا قد بيَّنا أن الإرادة لا يصح أن تكون موجبة من قبل، بأنّها لو كانت مُوجبة لم يصح أن تُوجب المراد على الوجه الذي يوجد عليه، فإذا صحّ ذلك، فلولا أنّ الإنسان قادرٌ على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده، كما لا يجب وقوع تصرّف زيد بحسب قَصْد عمرو، وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أنّ المرادات مقدورة للإنسان، وأنه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة، وقد دلَلْنا مِنْ قبل على أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح، وبسطنا القول فيه، فإذا ثبت ذلك، فلو لم تكن أفعال الجوارح فعلًا لزيد، وقد عُلِم أنه يكون فيها قبيح نحو الكذب والأمر بالقبيح والظلم وما شاكله؛ لأنه إنْ لم تثبت هذه الأُمور قبيحة لم يصح إثبات إرادة قبيحة، لأنها إنما تقبُح لتعلّقها القبيح الذي وصفناه. فإذا صحّ أنّ في أفعال الجوارح قبائح، وثبت أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح لكونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عن فعله، وصحّ أن الفاعل لا يجوز أن يكون المحل بطبعه أو بغير طبعه، وبَطُل القول بأنه لا محدث لهذه الحوادث، فيجب القضاء بأنّها أفعال للإنسان، كما أنّ الإرادة فعله. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّها لا تكون قبيحة من حيث تعلَّقت في الحدوث بالإرادة، ووجب وجودها بوجوده، وإنما كان يجب ذلك فيها لو كانت تنفرد في الحدوث بنفسها؛ وذلك لأن الإرادة لا تخلو من أن تكون قبيحة أو حسنة، وقد عُلِم أنّها لا تكون إلّا قبيحة إذا تعلّقت بالكذب والظُّلم. فإذا صحّ ذلك فيها، فكانت إنما تقبح يقبح المراد دون غيرهما، فيجب كَوْن هذه المرادات قبيحة، ويفارق ذلك ما نقوله من أنّ الاعتقاد المبتدأ قد يكون قبيحًا، ومتى تعلّق

بالنظر وذكر الدّلالة كان حسنًا؛ لأن النظر في ذِكْر الدّلالة لما ثبت حُسْنهما لم يمتنع القضاء بحسن ما وجب وجوده بوجودهما، فلذلك فصّلنا بين الأمرين فيه، وليس كذلك الحال في الإرادة لأنها قبيحة فيما يتعلق وجوده بوجودها بأن يكون قبيحًا أوْلى؛ بل كان يجب في هذه المرادات، لو كانت تحسّ لو انفردت، أن تقبح إذا تعلّقت بالمراد على ما يقتضيه ما ذكرناه في الاعتقاد، وليس لأحدٍ أن يقول: إنها قبيحة، لكنه يزول الذمّ عن فِعْلها من حيث تعلّق وجودها بوجود الإرادة من جهتنا، وأنها تجري مجرى فعل المُلجأ إذا كان قبيحًا؛ وذلك لأن هذه المرادات لا تعلُّق بالإرادة على هذا الوجه لأنها لا توجبه، بل إنما تقع للدَّواعي، وتقع الإرادة تابعة لها، فلا يمكن أن تجري حاله معها مجرى فعل المُلجأ مع فعل الملجىء.

وبعد، فإنّ ذلك لو صحّ لم يؤثّر فيما اعتمدناه؛ لأن الدّلالة قد دلَّت على أنّ العالم بقُبْح القبيح وبأنه غنيّ عنه لا يختار فِعْله، استحقّ ذلك الذي أم لا، فلا يصح أن يقال: إنه لمّا لم يستحقّ به الذمّ جاز أن يفعله، على أنّا كما نعلم أن زيدًا يستحقّ الذمّ على إرادته الظلم والقبيح، نعلم أنه يستحقّ الذمّ على الكذب والظلم، بل عَلِمْنا بأنه يستحقّ الذم على ذلك متى وقع بحسب قصده وإرادته وأظهر من عِلْمنا بأنه يستحقّ الذمّ على إرادته له وفكره فيه؛ فكما يجب القضاء بأنّ الإرادة مِنْ فعله، كذلك يجب الحكم بأنّ المُرادات مِنْ فعله، فيجب إذا ثبت كونها فعلًا للإنسان، نفى كونها فعلًا لله جلّ وعزّ؛ لأنّا قد دلَلْنا على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن، على أنّ استحقاق الذمّ بما يقع بحسب قصده من الظلم والكذب، أبلغ في هذا الباب من استحقاق الذمّ على كونه مريدًا للقبيح؛ لأنه قد يكون مريدًا للقبيح اضّطرارًا، فيلحقه انتقاص فلا يستحقّ الذمّ، ولا يجوز ذلك في الظلم الواقع منه بحسب قصده، وإنْ كان في بعض الوجوه قد يزول الذمّ عنه أصلًا لوقوعه على جهة الإلجاء، فكيف يصحّ أن يقال بأنّ فاعل الظلم لا يستحقّ الذم به، والمريد للقبيح يستحقّ الذم على الإرادة؟

وبعد، فإنْ لم يثبت أنّ زيدًا يستحقّ الذمّ على ما وقع بحسب قصده من ظلمٍ وكذب، لم يثبت أنه يستحقّ الذمّ على شيءٍ أصلًا، فإذا بَطُل ذلك لما

حصل لنا من العِلم الضروري بذلك في الجملة على ما رتّبناه من قبل، فيجب القضاء بأنّ هذه الأفعال حادثة من الإنسان دون القديم جلّ وعزّ، وأنه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع، وقد بيَّنا فيما تقدَّم بأن حُسن أمر زيد بأفعال جوارحه إذا كان كحُسن أمره بالإرادة، فكما يجب أن تكون الإرادة فعلهم، فيجب كَوْن المرادات فِعْلهم، وإلّا قَبُح كل أمرٍ وكلّ نهي في الشاهد، مع عِلْمنا بحسنهما ضرورةً على الجملة، بل حُسْن الأمر والنهي في أفعال الجوارح أظهر منه في الإرادة، فلا يصح أن يقال إنها فعله دون أفعال الجوارح. على أنّ أفعال الجوارح لو كانت فعلًا لله تعالى وفي جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذبًا بكل كذب يقع في العالم، ولو جوّزنا ذلك عليه لم يوثق بشيءٍ من كلامه وبشيء من الأدلّة، ولزم على ذلك كلّ ما يلزم المجبّرة[١]، وهذا الكلام لازم لمن قال: إنه تعالى يفعل ذلك بطبع الجسم، كما يلزم مَنْ قال بفعله ابتداءً، ولذلك قلنا: إنّ قائل ذلك متى نسبه إلى الله تعالى في الحقيقة فهو كافر، كما يُكفّر المجبّرة في إضافة القبائح إلى الله تعالى، ولا شيء يمكن أن يُسأل على ذلك إلّا ما قدَّمناه من شبه المجبّرة، ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ ذلك وإنْ وقع منه تعالى، فهو يقع بالطبع الذي للمحلّ، وهو مخالف لما يقع باختياره، فيجب ألّا يستحقّ الذي عليه، وألّا يكون قبيحًا منه. وذلك أنّ العالم بقبح القبيح لا يجوز أن يختاره إذا كان غنيًّا عن فعله كان ذلك القبيح مما يبتدئه أو يفعله بسبب. وهذا بيّن إذا تأمّلت حال الواحد منّا فيما يقدر عليه ويفعله؛ لأن المباشر والمتولّد سواء في أنه إذا كان قبيحًا لم يفعله إلّا مع جهل أو حاجة. ومما يدلّ على ما قلنا إنّ أفعال الجوارح تقع بحسب القُدْر الحالَّة فيها، فلو كانت فعلها للمحلّ أو للقديم تعالى، لم يجب ذلك فيها. فإذا عَلِمنا أنها تقع بحسب ما يحصل في محالها من القُدْر، علمنا أنها فعل للإنسان كما أنّ الإرادة فعله، فإنْ قال: ومِنْ أين

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

أنها تحدث في الجوارح بحسب القُدر التي فيها، بل ما الدّليل على أنّ في الجوارح قُدرًا؟ قيل له: لأنّا نعلم أنّ حال القادر منّا يختلف فيما يصح أن يفعله في جوارحه في الأوقات، فمرّة يصح أن يحمل الثقيل بيديه، ومرّة أخرى لا يصح منه إلا حمل ما هو دونه، وقد عَلِمْنا أنّ احتمال المحلّ لحمله في الوقتين على أمرٍ واحد، وكذلك الآلة يصلح لهما جميعًا؛ وكذلك الإرادة متناولة في الحالَيْن، فعلم أنّ لجارحته في إحدى الحالتين من الحكم ما ليس لها في الحالة والأخرى، ولا يجوز أن يكون ذلك صفة ترجع إلى الجارحة؛ لأن القادر هو الإنسان، فكماله دون سائر جوارحه. فإذا صحّ ذلك عُلم أنّ الذي به اختصّت الجارحة هو وجود القُدْر فيها، وأنه يصح الفعل بها على حسب عدد القُدر التي فيها، ويدلّ على ذلك أنّ المريض العليل لا يمكنه أن يفعل بجوارحه المراد، كما لا يمكن العاجز أن يفعل الإرادة، فيجب القضاء بأنّ مَنْ وقع مراده بحسب قصده ففي جارحته قدرة لنا، ولأجلها صحّ أن يفعل الفعل بها. ولذلك تختلف أحوال القادرين مع أنّ حكم جوارحهم لا يختلف في أنه محتمل للفعل وفي أنه آلة فيه، ولا حكم لإرادتهم ودواعيهم، فعلم بذلك أن فعل الجارحة يقع بحسب القُدْر التي فيها، ولا يكون كذلك إلّا وهو فعل للإنسان. ومما يبيّن ذلك أنّ الآفة الحادثة في الجوارح والمنع الحاصل فيها يتعذّر معه ما لولاه لصحّ وقوعه، ولولا أنّ في ذلك الفعل يقع بالقدرة الحالّة فيها لم يصح ذلك؛ لأنه تعالى قادرٌ على أن يفعل ما شاء فيها، سواء كانت القدرة موجودة أو معدومة، حصل مريدًا له أم لم يحصل، وفي عِلْمنا أنّ هذه الأُمور في أنها تؤثّر في وجود أفعال الجوارح؛ كالعجز[١] في أنه يؤثّر في الإرادة، دلالة على أنها فِعْله، كما أنّ أفعال القلوب فعله؛ فلولا أنّ الأمر كذلك، كان الواحد منّا لا يصحّ أن يكون مانعًا لغيره من أفعال الجوارح، وإنما يكون المَنْع مَنْعًا من أن تحصل من جهة القديم سبحانه أفعال في الجوارح وفي فساد ذلك، وعَلِمْنا أنّ العُقلاء يمنعون

(١) العجز: هو انتفاء القدرة عن الحيّ على الأفعال على بعضها إذا صحَّت قدرته عليها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧). وقال الرازي: إن العجز عبارة عن عدم القدرة ممَّن شأنه أن يقدر على الفعل. (أصول الدين للرازي ص ٩٠).

الغير من أفعال الجوارح دلالة على أنه لولا المنع لكان يصح الفعل منهم. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ المَنع وسائر ما ذكرتموه يغيّر خلقه المحل، ويُخرجه من أن يكون مهيّئًا بطبعه لاحتمال ذلك الفعل، وذلك أنّ المحلّ على كلِّ حال يحتمل ذلك الفعل، فلو كان واقعًا بطبعه أو من قِبَل الله تعالى لم يصحّ المَنْع فيه؛ لأن مع المَنْع حال الطبع كحاله مع زوال المنع، وكذلك حال القديم تعالى في كونه قادرًا عليه لا يختلف. على أنّا إنما نقصد إبطال قول مَنْ يقول: إنّ هذه الأفعال واقعة من الله سبحانه، فأمّا مَنْ يضيفها إلى الطبع أو لا يثبت لها محدثًا، فسنتكلّم عليه مِنْ بعد، ولو كان تعالى يفعلها كان لا معنى للتعمّل في مَنْع مَنْ يمنعه فإمساك، وكان منعنا زيدًا في أنه لا يؤثّر فيما يريده تعالى، كمَنْعِنا إيَّاه في أنه لا يؤثّر فيما يريده عمرو وبكر، وفساد ذلك ظاهر، وما قدَّمناه من أنّ الواحد منّا لا يصحّ أن يحمل بإحدى يديه ما يصحّ أن يحمله إذا استعان باليد الأخرى، دلالة على أن فيهما معنًى به يفعل، وبمجموعهما يصحّ أن يفعل ما لا يصح أن يفعل بأحدهما، من حيث وجد فيهما من القُدْر أكثر مما وجد في كلِّ واحدٍ منهما. وكذلك القول في القادرَيْن منّا إذا تعاونا في حمل الجسم الثقيل، وسائر ما دلَلْنا به مِنْ قبلُ على أن القدرة لا يجوز أن نفعل بها فعلًا مبتدأً إلّا وهي حالّة في المحل الذي يوجد ذلك الفعل فيه، يدلّ على صحة ما قلناه في هذا الباب؛ لأنهم إنْ قالوا: إنّ هذه الأفعال توجد ابتداء من فعله جلّ وعزّ، فلا فرق بين جوارح المريد وجوارح غيره، ولا فرق أيضًا بين أن يكون قاصدًا إليه، وله إلى فعله دواعٍ، أو أن يكون بخلاف ذلك. وإنْ قالوا: إنّ الإرادة توجبه من غير أن تحصلَ في المحل قدرة، فيجب ألّا يكون بين جارحته وجارحة غيره فصلٌ فيما يصح وجوده معه وفيما يمتنع، وإنْ كان هذا القول يرجع إلى هذه المرادات من فعل المريد من حيث كانت الإرادة توجبه وتولده فيجب أن يكون فعله؛ لأن المولد من فعل فاعل السبب، وإنما يقع الكلام في أنّ الإرادة هل يصحّ كونها مُوجبة أم لا؟ وفي أن أفعال الجوارح تقع مبتدأة أو مُوجبة، وقد بيّنا من قبل أنّ ذلك لا يكون مسبّبًا، وأنه لا فرق بين مَنْ قال: إنّ الإرادة تُوجِب هذه المرادات، وبين مَنْ قال: إنّ المراد

يوجب الإرادة؛ لأنّ الفاعل لا يفعلها لغرض، بل يفعلها لِما له يُفعل المراد، فالمراد هو الأصل وهي تابعة له، فكيف يقال إنها توجب المراد؟ وقد بيّنّا أن الشُّبهة في أنّ الدواعي توجب الأفعال أقرب من الشبهة في أنّ الإرادة توجب المرادات؛ لأن الإرادة والمراد يَتْبعان الدَّاعي ولا يتّبع أحدهما صاحبه في باب الأحداث. وإذا صحّ ذلك وعُلِم أنّ القول بأنّ الدَّواعي مُوجِبة لأفعال لا يصح، فكذلك لا يصح القول بأنّ الإرادة تُوجب المرادات، وإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنها مبتدأة من الإنسان، وأنه لكونه قادرًا عليها فَعَلها كما فعل الإرادة من حيث كان قادرًا عليها، على أنّا قد عَلِمْنا أنَّ الحيّ منّا قد تصح منه أفعال الجوارح، وإنْ تعذّر عليه فعل الإرادة، نحو أن يكون ساهيًا أو يتولّد عن فعله ما لا يعلمه ولا يعتقده، وقد تصحّ منه الإرادة ويتعذّر عليه المراد كالممنوع والزَّمِن، وقد يصحّان جميعًا، فكيف يقال: إنّ الإرادة يصحّ كونها فعلًا له، ويصح أن يقدر عليها دون المراد والحال هذه؟

وبعد، فإنّ أفعال الجوارح تَكْثُر وتقلّ بحسب أحوال القادر، والإرادة لا يتأتّى ذلك فيها، وأفعال الجوارح تقع بحسب قصده، وتنتفي بحسب كراهته، والإرادة لا يصح ذلك فيها، فكيف يقال: إنّ أفعال الجوارح ليست بحادثة من جهته، وأنّ الإرادة من فعله؟ ولو قُلِبت القضية، فقيل: إنه قادرٌ على أفعال الجوارح، لكنه مع العلم لا يصح أن يفعلها إلّا وتقع الإرادة بالطبع أو مِنْ فعل الله جلّ وعزّ كان أوْلى. على أنّ الأحكام المتعلِّقة بالفاعل وتعلُّق فعله به تُعْلَم قبل أن تُعلم الإرادة أصلًا؛ لأنا إذا عَلِمْنا وقوع كلامه وضربه بحسب كونه مريدًا وبحسب دواعيه، عَلِمْنا تعلُّق فعله به على الجملة، وعَلِمْنا الأحكام المتعلّقة بالفاعل من حُسْن الأمر والنّهي والذمّ والمدح، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال: إنه لا فِعْل له إلّا الإرادة. على أنّا قد بيَّنا أنّ هذه الأفعال التي تحلّ جوارحه من الكلام والحركات وغيرهما تقع بحسب كونه عالمًا بكيفيّتها، وبحسب إدراكه لما يُدْرِكه من محلّ الفعل وغيره، وبحسب آلاته، ألا ترى أنه لا يصحّ أن يفعل هذه الأفعال مُحكمة إلّا وهو عالم؟ ولا يصح أن ينقط المصاحف إلّا وهو مُدْرِك لمحلّ الفعل أو مكان ما يفعل فيه الفعل؟ وكذلك لا

تصحّ منه الكتابة إلّا ويده سليمة، والكلام إلّا مع صحّة اللّسان، فلو لم تكن هذه الأُمور حادثة من جهته لم يجب أن تقف في وجودها، وفي كيفيّة حدوثها على أحواله، بل كان يجب أن تكون حاله معها كحاله مع سائر ما يحدث في المحالّ النائية منه من جهة الله تعالى؛ فكما أنّ هذه الحوادث لا تحدث بحسب أحواله، فكذلك كان يجب فيما يوجد في جوارحه، وكان يجب أن تكون وإن اتّصل محلّها به بمنزلة قادرَيْن حصل فيهم اتّصال، فكما أن ما يوجد في جارحة بعضهم لا يقع بحسب علم الآخر وإدراكه وإرادته، فكذلك كان يجب فيما يحدث في جارحته لو كانت موجودة من جهة الله تعالى.

وبعد، فإن كان الله تعالى هو المحدث لأفعال الجوارح عند إرادته، وعُلِمَ أنه لا يصح أن تكون إرادتنا سببًا لما يحدثه، فيجب أن يكون حدوثها بالعادة، ولو كان كذلك لم يمتنع أن تختلف العادة في ذلك، حتى يوجد في القادرين مَنْ هو سليم الجوارح ويريد اليسير من الأفعال فيتعذّر عليه، وأن يتأتّى العظيم من الفعل ممّن حاله كحاله، أو نقص حاله عن حاله في سلامة الجوارح. ولا فَرْق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنّ الفعل المُحكم يوجد من العالم بكيفيّته بحسب العادة، أو قال: إنّ الإرادة تحدث عند الدَّواعي بحسب العادة[1]، ولا يثبت للإنسان فعلًا أصلًا، ومتى لم يثبت له فعلًا والحال ما قلنا أدّى إلى فساد الطريق الذي به يثبت تضادّ الضدَّيْن وإيجاب العلل للمعلول، وبطلان ذلك ظاهر، فيجب فساد ما أدّى إليه. وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: إذا ثبت أنّ حدوث الجسم يدلّ على أنّ محدثه قادرٌ وكونه متّسقًا يدلّ على أنه عالم، وإنما عَلِمْنا ذلك مِنْ حيث لم يتعلّق بالإنسان تعلُّق فعله به، فأثبتنا له فاعلًا مخالفًا لنا، فلو جوَّزنا فيما يقع بحسب دواعينا وقصودنا أن لا يكون فعلًا لنا لأدّى إلى فساد الأصل الذي به يثبت القديم تعالى وتثبت به صفاته، وهذا يُبْطل قولهم أنّ هذه الأُمور من فِعله جلّ وعزّ ابتداء أو بطبع المحل وخلقة الجارحة، وأبطل بهذه الطريقة قول مَنْ يجعله فعلًا للمحل من حيث ثبت مما تقدَّم أنّ مِنْ حقّ مَنْ يحدث الشيء منه أن يكون قادرًا، والمحلّ لا يصح ذلك

(١) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

فيه، وألزمهم على قولهم بالطبع ألّا تصح معرفة النبوّات؛ لأن أكثر معجزاتهم هي أعراض حالَّة في الأجسام، وعندهم أن المحلّ هو الفاعل لها، ولم يثبت أنه لا يفعل إلا الحسن، فكيف يمكن أن يوثق بالنبوّات؟ ومثل هذا يُلْزِم مَنْ قال: إنّ هذه الأُمور مِنْ فعله سبحانه، فَعَله بطبع المحلّ وإيجاب الخلقة؛ لأن عندهم أنه لا يصح مع السلامة ألّا يوجد ذلك، فيجب ألّا يكون واقعًا بحسب اختيار مختار، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى فعله مع انتقاص العادة على جهة التصديق دون أن يكون فعله؛ لأن طبع المحلّ وخلقته أوجبا وجوده عند دواعي الإنسان وإرادته، ومع فَقْد ذلك وإنْ كان هذا الوجه لا يُلْزِم مَنْ زعم أنّ ذلك مِنْ فعله تعالى يفعله على طريق الابتداء، وإنْ كان قوله يفسد من الوجوه التي قدَّمناها. ويُبيّن ما قلناه أنّ القادر منّا قد يعتقد في المراد ما يُوجب كونه مريدًا له من منفعة ودفع مضرّة عند أمارة، كما قد يفعل على الوجه الذي تقتضيه الإرادة؛ فلا فَرْق بين مَنْ يقول: إنّ الإرادة فِعْله دون غيرها، وبين مَنْ قال: إنّ الاعتقاد والظنّ[1] فِعْله دون الإرادة، ولا يصح أن يقال: إنه إنما يفعل الإرادة فقط؛ لأن من حقّ الفاعل أن يحلّه فعله؛ لأن الدَّلالة قد دلّت عندنا على أن الحيّ القادر هو جملة الإنسان دون جزء في القلب، فلا يصح أن يثبت الفاعل محلّ الإرادة؛ لأن حُكم ذلك المحل مع الحيّ في أنه بعضٌ له، كحكم سائر أبعاضه، وسنبيّن فيما بعد بطلان القول في الإنسان، وإنْ كان لو ثبت لم تمكن نصرة هذا القول الفاسد به؛ لأنه كان يجب أن يصح أن يفعل الحركة كما يصح أن يفعل الإرادة، وكذلك يجب في سائر ما يصح حلوله في ذلك المحل، وإذا صحّ ذلك فغيرُ بعيد أن يفعل الاعتماد في نفسه ويُولد به الحركات في جوارحه والأفعال في غيره، فيعود الحال إلى ما قلناه من أنّ أفعال الجوارح كالإرادة في أنه يصح أن يفعلها، فأمّا مَنْ ذهب في الإنسان إلى أنه جسمٌ بسيط[2]، فالكلام على قوله وعلى قولنا لا يختلف ألبتّة. ومَنْ يقول إنه لا يصح كونه محلاًّ، فتعلُّقه بأنّ الفاعل هو المحلّ مُحال، على أنّ هذا القول يوجب أنْ لا يكون

---

(١) الظَّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظَّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٢) الجسم البسيط: هو ما لا يكون مركبًا من أجسام مختلفة الطبائع؛ كالأعضاء الآلية المركبة من المفردة لكنه قابل الانقسام. (شرح المقدمات: الخمس والعشرون ص ٥٥).

تعالى فاعلًا لاستحالة كونه محلاًّ، وألّا يكون الجسم فعلًا لاستحالة كونه حالاًّ، فإذا بَطُل ذلك عُلِم فساد هذا الحدّ في الفاعل، وثبت أن الفعل إنما يكون فعلًا لفاعله حتى علم أنه يحدث بحسب أحواله؛ لأنه متى كان كذلك عُلِم أنه المحدث بالطريق الذي قدَّمنا القول فيه. وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في أوّل «نقض الطبائع»[١] كيفيّة تعلُّق الفعل بالفاعل وما يثبت به فعلًا له من جهة العقل، وما يعتمد عليه من جهة الأسماء، ولولا أنّ التعلق الذي بينّاه بين تصرّف زيد وبينه يقتضي أنه المحدث له لم يصح أن نثبت للعرض محلاًّ؛ لأنا إنما نثبته حالاًّ في جسم دون جسم لاختصاصه بأحكام ترجع إلى ذلك العرض دون سائر الأجسام، فإنْ كان اختصاص تصرّف زيد به لا يدلّ على حاجته إليه، فكيف يدلُّ اختصاص المحلّ ببعض الأحكام على وجود العرض فيه؟ وهذا يُبْطل قولهم: إنّ الفاعل هو المحل لأنهم بنفيهم الفعل الذي يحلّ الجوارح عن القادر منّا قد أبطلوا على أنفسهم طريق معرفة كَوْن الفعل حالاًّ في المحل ولا شيء تثبت به صحة ذلك إلّا وبمثله يثبت تصرّف زيد فعلًا له، على أنّا قد بيّنا أنه لا طريق يثبت به المحدث فعلًا للقديم جلّ وعزّ إلّا العلم بأنه غير متعلّق بغيره من الفاعلين، وبأنه لا يصح ذلك فيه، فإذا تقدَّم العلم بأن المحدث لا بدّ له من محدث، وعُلِم ذلك مِنْ حاله، عُلِم أنه حادثٌ من جهة القديم تعالى. وهذه الطريقة لا تصحّ في أفعال الجوارح كما لا تصحّ في الإرادة، فكيف يمكن أن تضاف إلى القديم جلّ وعزّ؟ وما بيّنا به من أن المجبّرة لا يمكنها أن تعرف تعلّق الحوادث بالقديم جلّ وعزّ يوجب ألّا يمكنهم أيضًا معرفة المحدث القديم جلّ وعزّ، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فصل في أن أفعال الجوارح لا يجوز أن تكون واقعة من المحل بطبعه أو بإيجاب الخلقة، وأنّ القول بإضافة شيء من الأفعال إلى الطبع متولّدة أو مباشرة باطل

اعلم أنَّ جميع ما قدَّمناه قبل هذا الباب يدلّ على بطلان قول مَنْ قال: إنّ عند إرادته ودواعيه تقع الأفعال مِنْ أبعاضه بطبعها؛ لأنّا قد بينّا أنّها متعلّقة به

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

على وجه يقتضي أنها فعلٌ له. وإذا كانت فعلًا له لم يصح أن يقال: إنها واقعة بطبع المحل، كما لا يصح مثل ذلك في الإرادة نفسها لما ثبت أنها فعلٌ للإنسان، ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ الطبع إنْ كان يفعل، فيجب أن يرجع إلى كلّ محل، فلو كان الفعل يقع من المحل بطبعه لوجب أنْ لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعِلمه وإدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال، فيجب القضاء ببطلان كونها فعلًا للمحلّ، ولا يمكن أن يقال: إنّ المحل الذي فيه الإرادة يحمل سائر المحال على الفعل؛ لأن هذا القول ينقض القول بأنّ هذه الأفعال تقع بطبع الحال، وإنْ كان يفسد من حيث علمنا بأنّ الإنسان قد يبتدىء الفعل مِنْ مفاصل جوارحه وأطرافها، وما هذا حاله لا يصح أن يقال: إنه واقعٌ بحدث محلّ للإرادة أو دفعه. وإنْ كان لو ثبت ذلك لم يسلم مع قول مَنْ قال: إنّ الإنسان لا يفعل إلّا الإرادة؛ لأن بالإرادة الحالَّة في المحلّ لا يصح حمل سائر الجوارح على الفعل، فيجب أن يكون فاعلًا للاعتماد أو الحركة حتى يصح ذلك فيه، وهذا يوجب أنّهما فعله كما أنّ الإرادة فعله، وإذا صح ذلك فيها كلّها صحّ مثله في سائر أفعال الجوارح، على أن الطبع الذي أضافوا الفعل إليه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون صفة للمحل أو معنًى فيه، فإنْ كان صفة للمحلّ لم يخلُ مِنْ أن يكون راجعًا إلى ما هو عليه في ذاته، فلا يخلو من أن يكون ممّا يجوز أن يخرج عنه مع الوجود أو يستحيل ذلك فيه، فإنْ صحّ خروجه عنه مع وجوده فيجب ألّا يمتنع أن يكون الإنسان قاصدًا مريدًا، والمحلّ سليمًا صحيحًا، وإن لم يقع مراده منه من غير مانع، وفي هذا هدم أصلهم. وإنْ كانت تلك الصفة يستحيل خروج المحلّ عنها، فيجب أن يقع الفعل في المحل بإيجاب تلك الصفة، حصل الإنسان قاصدًا أو لم يحصل، وحصل له دواعٍ إلى الفعل أو لم يحصل، وهذا مما قد عُلِم فساده. وقد بيَّنا مِنْ قبلُ بطلانَ قول مَنْ قال: إنّ الفعل يقع بطبع المحل بوجوه ذكرناه كثيرة لا وجه لإعادتها. وإنْ كان ذلك الطبع معنى فيه يوجب وقوع هذه المرادات لم يخلُ ذلك المعنى من كونه قديمًا(١) أو

(١) القديم: هو الذي لا حدَّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوَّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرّف=

محدثًا[١]، فإنْ كان قديمًا وجب قُدم ما يُوجبه، أو أن لا يتقدَّمه إلّا بوقتٍ واحد، وكِلَا الوجهين فاسد؛ وإنْ كان محدثًا لم يخلُ مِنْ أن يكون مِنْ فعل الإنسان أو فعله تعالى ابتداء، أو واقعًا بطبع آخر، فإنْ كان فعل الإنسان وجب كون سائر ما في المحل فعلًا له، وبَطُل القول بالطبع أصلًا، وإنْ كان فعلًا له تعالى فكمثل، وإنْ وقع بطبع المحلّ وجب القول بأنّ سائر الأعراض[٢] تقع بطبع المحلّ، وقد بيّنا فساد ذلك، وإنْ كان يقع ذلك ويحدث بطبع آخر أدّى إلى وجود ما لا نهاية له، وهذا يُوجب ألّا يقع الفعل أبدًا لتعلّق وجوده بوجود ما يستحيل وجوده. وإذا بَطُل أن تكون هذه الحوادث حاصلة بالطبع، فيجب أن تكون حادثة من جهة المريد القادر، ويدلّ على بطلان هذا القول أنّ المحل يصح أن يتحرَّك بطبعه في الجهات الستّ إلى أيِّ وجهٍ صَرَف الطبع إلى نفس الجوهر أو إلى معنًى فيه؛ لأنهم إنْ قالوا: إنّ لطبعه تحرّك إلى جهة دون جهة، لزمهم ألّا يصح في بعض الأحوال أن يتحرّك إلى غير تلك الجهة، وقد عَلِمْنا أنَّ تحرُّكه إلى الجهات كلّها يصح لما قدَّمناه في أوّل الكتاب مِنْ أنّ الجوهر في حال حصوله في مكان يجوز أن يحصل في غيره بدلًا منه. فإذا صحّ عليه التحرّك إلى الجهات الستّ، فلِمَ صار بطبعه في الوقت الواحد بأن يتحرّك في جهة أوْلى من أن يتحرّك في جهة أخرى؟ وهذا يوجب كونه متحرّكًا في الجهات أجمع، أو أنْ لا يصحّ أن يتحرّك بطبعه أصلًا على ما نقول، ولا يرجع علينا ذلك من حيث قلنا: إنّ القادر على تحريكه يقدر على تحريكه في الجهات كلّها في حالٍ

= القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدَّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(١) المحدث: ما لم يكن ثم كان. وما لوجوده أول. وهو الموجود عن عدم. وهو الموجود بعد العدم. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٦ و٨٤؛ تلخيص المحصّل ص ١٢٢؛ التمهيد ص ٤١؛ رسائل الشريف المرتضى ٣/ ٣٣١).

(٢) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

واحدة، وإنْ لم يجب أن يُحرِّكها في كل الجهات؛ وذلك لأنّ ما يقع منه يقع باختياره، أو يجري مجرى ما يقع باختياره. وقد بيّنا القول في ذلك مِنْ قبلُ، ودلَلْنا على أنّه متى لم نقل ذلك فيما نفعله، أدّى إلى بعض حقيقة القادر، وليس كذلك لو وُجِدت الحركة بالطبع؛ لأن الطبع يُوجب وليس له مِنَ التعلُّق بالتحرّك في جهة ما ليس له بالتحرّك في جهة أخرى، وهذا يؤدّي إلى ما ألزمناهم. ولا يلزمنا ذلك في الأسباب المُوجِبة؛ وذلك لأنها على ضربَيْن: أحدهما يوجب أمرًا واحدًا، فلا يجب فيه ما ألزمناهم، وهو كالنظر الذي يوجب العلم، والوها الذي يوجب الألم، والمجاورة التي توجب التأليف. والثاني الاعتماد الذي يصح أن يكون مُوجبًا للشيء وضدّه. ولا يلزم أيضًا على كلامنا أنّ الاعتماد، وإنْ صحّ أن يوجب حركة المحل في الجهات، فإنّما يوجب في الوقت الواحد تحرّكه في أقرب المحاذيات إليه، لاختصاصه بأنه تولّد في جهته؛ فللوجه الذي تولّد عليه من التعلق بالتحرك في أقرب محاذيات إليه ما ليس له في سائر المحاذيات، فلذلك وجب أن يتحرّك في هذه الجهة دون غيرها، وليس كذلك حال الطبع الذي يثبتونه؛ لأنه لا يختصّ بالإيجاب التحرّك في جهة دون أخرى، وكان يجب تحرك المحل في الجهات كلّها أو ألّا يتحرَّك أصلًا.

فإن قال: أليس الاعتماد سَفَلًا يوجب الانحدار، ويوجب الارتفاع إذا صادف جسمًا صلبًا ومُصاكّة؟ ولم يجز أن يقال: إنه يجب ألّا يوجب الأمرين أو ألّا يوجبهما جميعًا، فجوِّزوا لنا القول بمثله في الطبع. قيل له: إنّ توليده للانحدار يقع على غير الوجه الذي يقع عليه توليده للارتفاع؛ لأن عند زوال الموانع يجب أن يُولد للانحدار، وعند حصول مَنْع مخصوص يولد للارتفاع، ولا يجوز حصول كِلَا الشرطين حتى يولد كِلَا الأمرين، وإنما يحصل أحدهما وإنْ لم يكن هناك مَنْع من جسم يمنع من النزول وجب أن يولد النزول، وإنْ كان هناك جسمٌ يُصاكّ ولّد الارتفاع، وليس كذلك حال الطبع؛ لأنه إن أوْجب تحرّك المحل في جهة أوجب تحرّكه في سائر الجهات من غير شرط يخصّصه بإحدى الجهتين، وإنما أجبنا في الاعتماد اللازم بالصحيح عندنا، وبيّنا أنه مُفارقٌ لما يذكرونه من الطبع.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله أن الاعتماد اللازم لا يوجب ارتفاع الحجر عند المُصاكّة، بل يُولّد اعتمادًا مجتلبًا، وذلك الاعتماد المُجْتَلَب هو الذي يولّد ارتفاعه، فإنّ نفس ما يولد الانحدار لا يولّد الارتفاع، فالسؤال زائلٌ عنه، وإنْ كان على ما أجبنا به ساقطًا أيضًا من حيث ذكرناه. والكلام في هذه المسألة موضع آخر يُذكر فيه، فلذلك اقتصرنا فيه على بيان الفرق بينه وبين قولهم من غير ذكر أصحّ القولين.

[شُبهــة الطبع يختصّ بجهة دون جهة]

فإن قال: إنّا نقول: إنّ الطبع يختصّ بجهة دون جهة، أو أنه يقارنه ما يخصّصه بجهة دون جهة، فلذلك يُخرجه المحل إلى جهة دون أخرى. قيل له: إنّ الطبع إذا لم يَرِد به الاعتماد وما يجري مجراه، لا بدّ من أن يقال: إنّ حكمه في إيجابه لتحرك المحل في جهة، حكمه في إيجاب تحرّكه في الجهة الأخرى، ولا شرط يُعقل تخصّصه بإحدى الجهتين دون الأخرى، فيجب فساد ما تعلّق به. وأن لا يصح أن نُورد في هذا الباب ما أوردناه في الاعتماد؛ لأنّا أشرنا هناك إلى شرطٍ معقول، ولا يتأتّى مثله للقائل بالطبع، وقد بيَّنا من قبلُ عند إبطال قول أصحاب الطبائع[1] في حدوث الأجسام أن ما يتعلّقون به مِنَ الطبع لا يُعقل، وبسطنا القول فيه، وإذا ثبت أنّه غير معقول لم يصح أن يثبت فيه شرط لا يُعقل، وإنما يصح أن يذكر ذلك في الأسباب والتي تذهب إليها، أو ما يشبه بها مما ليس بسببٍ عندنا. فأمّا غير ذلك، فإنّه غير معقول، وإذا لم يكن معقولًا كان تعلُّقهم به ساقطًا على كلِّ حال. فإنْ قال: إنّ الطبع يوجب تحرّك المحلّ في جهة دون أخرى عند دواعي القادر ويكون الدَّاعي مخصِّصًا له بجهة دون أخرى، وهذا لا يمتنع كما لا يمتنع عندكم أن يجب وقوع أحد مقدورَيْ القادر دون الآخر لمقارنة الدواعي. قيل له: إنّ الأصل في هذا الباب أنّ الدواعي إنّما تؤثّر في مقدور القادر دون ما ليس بمقدورٍ له، وكذلك لا تؤثّر دواعي زيد في مقدور عمرو، كما لا يؤثّر قصده وعِلْمه فيه، ولا جهله وعجزه

(١) الذين قالوا بالطبائع الأربع، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

يؤثّر في انتفائه، وإنما يؤثّر كل ذلك في مقدوره وما يقع من جهته، فيصرفه بالدَّواعي عن وجهٍ إلى وجه. وإذا صحّ ذلك، وكان عند هذا القائل ما يحصل في الجوارح ليس بفعل للإنسان، وإنما بفعل الإرادة فقط، فكيف يقال: إنّ دواعيه تؤثر فيه؟ وهل هذا القول إلّا كقول مَنْ قال: إنّ دواعي زيد تؤثّر في فعل عمرو مِنَ الإرادة؟ وإذا بَطُل ذلك لما بيّناه من الأصل، فكذلك القول فيما سأل عنه؛ لأن عنده أنّ أفعال الجوارح تقع بالطبع ولا تعلُّق لها بالقادر، كما أنّ فعل غيره لا تعلُّق له به.

[شُبهــة دواعي القادر]

فإن قال: إنّ دواعي القادر[١] تؤثّر فيما يقع في جوارحه بالطبع من حيث كانت أبعاضه، ولا يجب أن تؤثر في فعل غيره؛ لأنه لا يختصّ به كاختصاص بعضه به. قيل له: إن قولكم: إنّ الجارحة بعضه لا يُخْرِجها من أن يكون الفعل الحاصل فيها ليس بفعلٍ له، فكما لا يجب أن تؤثّر دواعيه فيما يحصل في جوارحه من الحياة والقدرة والسقم والصحة، فكذلك لا يجوز أن تؤثّر في الحركات الحاصلة فيه.

وبعد، فإنّ تعلُّق دواعيه بالحركات الحادثة في الأجسام النائية منه التي يُحرِّكها ويُسكّنها كتعلّقها بما يحدث في أبعاضه، فكيف يصح أن يقال: إنه يؤثّر فيما يحدث في جوارحه من حيث كانت بعضًا له؟ وإنما يصح لنا القول بأن لبعض الإنسان من المِزْية ما ليس لغيره من حيث يصح أن يبتدىء الفعل في بعضه، ولا يصح أن يفعله في غيره إلّا بسبب من حيث اختصّ بعضه بوجود القدرة دون غيره، ومن حقِّ القدرة أن يصح أن يبتدىء بها الفعل في محلّها، فلمّا اختصّ بعضه بذلك دون غيره، صحّ أن يبتدىء في بعضه الفعل دون غيره، وليس كذلك ما قالوه؛ لأن سبيل بعضه سبيل ما باينه في أن ما يحدث فيه مِنَ الحركات يقع عندهم بالطبع، فإن أثرت الدواعي في بعضه،

---

(١) القادر: المراد بذلك أنه يختصّ بحال لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. ووضَّح القاضي نفسه تعريف القادر في الجزء الخامس من هذه الموسوعة، فقال: هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منّا. (المغني ٥/ ١٥١ (هذه الطبعة)؛ و٨/ ٤٦).

يجب أن تؤثر في غيره من الأجسام المنفصلة منه، ولوجب أن تؤثّر في سائر ما يحدث في المحل من حياة وقدرة، كما تؤثّر في الحركات. على أنّ الدواعي قد تتقابل، فعند ذلك يجب ألّا يكون المحل بأن يتحرّك في جهة أوْلى من غيرها؛ لأنه لا شرط هنالك يخصّصه بجهة دون أخرى. فإن قال: إنها إذا تقابلت لم يوجد الفعل أصلًا، أو إن وُجِد وُجِدَ بالقدرة لا بالطبع؛ لأنه إنما يوجد بالطبع متى حصل هناك في أحد الفعلين رجحان بالدواعي. فأمّا إذا هي تقابَلَتْ، فوجب حصول الفعل بالقدرة، ولذلك قلنا: إنّ الإرادة تقع بالقدرة؛ لأنه لا داعي يُوجبها، وقلنا: متى كان هناك داعٍ يُوجب وقوع المراد وقعت الإرادة بالطبع، وكذلك نقول في النظر والاعتقاد أنّ حدوثه إنما يجب بالطبع، متى حصل هناك ترجيح لأحد الوجهين. فأمّا عند التعادل، فيجب ألّا يحصل إلّا بالقدرة، وهذا كقولكم: إنّ عند قوّة الدَّواعي يجب حصول الفعل حتى لا يجوز خلافه، وعند فَقْد الدَّواعي لا يجب ذلك، حتى قلتم: إنّ الدواعي إذا قَوِيت حصل الإنسان مُلجأً إلى فعل ما تقتضيه الدَّواعي، ولا يجوز مع انفراده أن يفعله خلافه، وقلتم: متى لم تَقْوَ هذه القوّة صحّ أن يُخْتار الفعل وأن يُخْتار خلافه، فسوِّغُوا لنا مثل ذلك في الفعل الواقع بالطبع، أنها تُوجبه إذا قَوِيت الدواعي، ومتى لم تَقْوَ نقول: إنه يفعل بالقدرة لا بإيجاب الخلقة. قيل له: إذا صحّ أنّ الدواعي إذا تقابلت وتساوَتْ لم يصح أن يكون الفعل الموجود في جوارحه واقعًا بالطبع، فكذلك إذا قَوِيت الدواعي؛ لأن قوّة الدواعي لا تؤثّر في بقاء القدرة ولا في وجودها، فيجب أن يكون حالها عند غَلَبة الدواعي كحالها عند تساويها، ولا يمكن أن يقال: إنّ القدرة تتعلّق بالمقدور عند تساوي الدواعي، وتخرج من أن تكون متعلّقة عند غلبة بعضها على بعض؛ لأن تعلّقها بالشيء يجب لجنسها، وإنما نقول: إنّ مُضِيّ وقت المقدور أو وجوده يُحيل تعلّقها؛ لأن إيجاده بها والحالة هذه يستحيل، ولا يستحيل وجود المقدور عند غلبة الدواعي، كما لا يستحيل عند تساويها، فيجب أن يكون تعلُّقها بالمقدور في الحالَيْن على وجهٍ واحد، ولا يمكن أنْ يقال: إنّ غلبة الدواعي تؤثّر في بقاء القدرة؛ لأنه لا يضادّها من حيث كان غَلَبة الدواعي ترجع به إلى الاعتقادات، وليس بينها وبين القدرة تَنافٍ، ولو جاز والحال هذه أنْ يقال:

إنّ القدرة يستحيل وجودها، لجاز في سائر ما يتعلق بالجملة أن يجعل لغلبة الدواعي فيه تأثير.

وبعد، فإنّ هذا القول يؤكّد ما نقوله من أن الفعل يقع من الجملة؛ لأن الدواعي إليها ترجع دون المحالّ والأبعاض، فإذا صح ذلك وكان وقوع الفعل يتبع الدواعي الراجعة إلى الجملة، فيجب أن يكون فعلًا لها، ولا يصح مع ذلك القول بأنه واقعٌ بالطبع؛ لأن الطبع إنْ كان معنًى، فإلى المحل يرجع دون الجملة، يبيّن هذه أنّا نعلم أنّ الدواعي قد تحصل ويتعذّر الفعل من الجملة، وقد تحصل ويتأتّى الفعل منها، وحكم الأبعاض والمحالّ واحد، فيجب أن يكون الفعل إنما يتأتّى من الجملة لاختصاصها بحال، وهو كونه قادرًا، وإذا صحّ بما بينّاه أنّ عند تساوي الدَّواعي يقع الفعل بالقدرة، فيجب أن يقع عند غَلَبة الدواعي بها أيضًا؛ لأنّ ما أوجب هذا الحكم في أحد الأمرين، يُوجبه في الآخر عند القوم؛ لأنهم يُوجبون كَوْن هذه الأفعال واقعةً بالدواعي إلّا الإرادة، فإذا ثبت في بعضه أنه يقع بالقدرة وجب مثل ذلك في سائره. ولا يمكن أن يقال: إنّ الفعل يقع بالطبع والقدرة جميعًا؛ لأنّ ما يقع بالقدرة يتعلّق بالجملة وباختيارها، وليس كذلك ما يقع بالطبع؛ لأنه يتعلق بالمحلّ ولا تعلّق له بالاختيار، فحكمها يتنافى ويختلف، فلا تصح إضافة الفعل إليهما جميعًا.

[مقالة أبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو كان يقع في أبعاضه يقع بالطبع، لوجب أن يكون المدنف العليل والصحيح سواء، إذا دعَتْه الدواعي إلى تحريك أبعاضه؛ لأن المحل محتمل في الحالين، ولا يحتاج إلى القدرة على هذا القول، وكذلك يجب في حَمْل الثقيل أنه يمكن حمله، وإن لم تكن هناك قدرة؛ لأن المحلّ مهيّأ ومُحتمل والدواعي قائمة، ولا يمكن أن يُدفع بأنّ الدواعي قد تدعو إلى هذه الأفعال التي ذكرناها؛ لأن الزَّمِن قد تدعوه الدواعي إلى الشيء، وقد نجد أنفسنا بهذه الصفة؛ لأن الدواعي تدعونا إلى حمل الشيء فإذا عالجناه تعذّر ذلك علينا، وكلُّ ذلك يبيّن صحة ما قلناه من أن الفعل بالقدرة يقع دون الطبع. وهذه الجملة تبيّن أنّ ما سأل عنه السائل من أنّ الفعل

إنما يقع بالطبع إذا غلبت الدواعي، ويقع بالقادر إذا تساوَت مما يدلّ على صحة ما قلناه إذا رتّب على الوجه الذي تقدَّم ذكره، وممّا يبيّن ذلك أنّ الإرادة نفسها قد تدعو إليها الدَّواعي ويغلب ذلك فيها؛ لأنها بمنزلة المراد فيما يدعو إلى فعلها ويصرف عن فعلها، ولم يمنع ذلك من كونها فعلًا للمريد منّا على بعض الوجوه، فكذلك القول في المراد، وإذا ثبت ذلك فيها عند تساوي الدواعي، فكذلك عند غَلَبتها على ما قدَّمناه، وذلك يبيّن فساد قولهم: إنّ الإرادة تخالف المراد، فلا تقع هي إلّا من جهة القادر، والمرادات تقع بالطبع؛ لأنّا قد بيّنّا أنّ الحال فيهما يتساوى، على أنّ حاجة الفعل في الوقوع إلى غلبة الدواعي تُحيل كونه واقعًا بالطبع؛ لأن الطبع إنْ كان مُوجبًا لذلك، فيجب أن يُوجبه كان هناك داعٍ أو لم يكن، ألا ترى أنّ السبب لما كان عندنا مُوجبًا للفعل لم يتعلّق وجود المسبّب بعد وجوده بالدواعي؟ فكذلك الطبع، لو كان مُوجبًا لوجب فيه ألّا يتعلق بالدواعي ألبتّة على وجه، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس السبب قد لا يوجب المسبّب إلا لشروط ترجع إليه أو إلى المحل، وإنْ كان هو المُوجب له، وكذلك الطبع، لا يمتنع ألّا يوجب الفعل إلا بشرط غَلَبة الدَّواعي، ولا يخرج ذلك من أن يكون مُوجبًا، وذلك أنّ السبب إنما يوجب المسبّب متى كان المحل محتملًا له، ووُجِدَ على الوجه الذي من حقِّه أن يولّده، كما أنّ القدرة يُفعل بها إذا صح وجود مقدورها بأن تكون الموانع مرتفعة، وتكون موجودة على الوجه الذي يصح الفعل بها، وكما نقول في الآلة أنّ الفعل يصح بها على بعض الوجوه متى وُجِدت على الوجه الذي تكون آلة فيه، وإنما صحّ ذلك لأن المسبّب يرجع إلى الفاعل ويقع منه لكونه قادرًا كالسبب، وإنْ كان أحدهما يُفعل بواسطة، والآخر يُفعل على جهة الابتداء، وليس كذلك ما قالوه في الطبع؛ لأن الطبع إنْ كان يوجب الفعل في المحل، لم يصح تعليق الفعل إلّا به، فكيف يصح أن تشترط في وقوعه صفة لا ترجع إلى المحل، بل ترجع إلى الجملة؟ ولا فرق بين مَنْ جعل مِنْ شرط إيجاب الطبع الفعل ما يرجع إلى الجملة من الدواعي وغيرها، وإنْ لم يكن بينهما تعلُّق، وبين مَنْ جعل الشرط فيه سائر صفات المحالّ أو وجود سائر الأعراض، وإنما صحّ لنا أن نجعل في السبب شروطًا؛ لأن تلك الشروط تتعلق به، لأنها لا يعدو وجودها إمّا أن يكون ذلك الشرط يرجع إلى كيفيّة وجوده، مثل ما نقوله في الصوت: إنه

يتولّد عن الاعتماد إذا وقع على جهة الصَّكّة، أو يرجع إلى متعلّقه؛ كقولنا: إنّ النظر لا يوجب العلم دون أن يتعلق بدليل معلوم للناظر أو يرجع إليه، كقولنا: إنّ المجاورة إنما تولّد التأليف متى كانت حادثة، وليس كذلك ما قالوه في الطبع، لأنهم جعلوا الشرط فيه ما لها تعلُّق له به، فيلزمهم من الجهالات ما ذكرناه.

على أنّ مَنْ قال: إن الفعل عند تساوي الدَّواعي يقع بالقدرة، يلزمه أن يقول في القدرة نفسها أنها واقعة بالطبع؛ لأن القدرة حالَّة في بعضه كالحركة[١] وغيرها، فإن جاز فيها أن تقع من جهة القديم أو من جهة الحيّ الذي حلَّت في بعضه، فكذلك القول في الحركات، وإذا وجب القول بأنّ القدرة تقع بالطبع، فما يقع بها يجب أن يكون فعلًا لفاعل الطبع إن كانت تُوجب الفعل، وإن كانت لا توجبه بل تقع بها على جهة الاختيار كما نقول، فما الذي يمنع من أن تقع بالطبع في أن سائر الأحياء وإن غلبت دواعيه، كما يقع عند تساوي دواعيه كان الطبع المُوجب لها لا يتغيّر باختلاف هاتَيْن الحالتين، وهذا يبيّن صحة ما ألزمناهم من القول بأنّ جميع الأفعال الحالَّة في بعض القادر، تقع بالقدرة دون الطبع؛ على أنّ هذا القول يوجب غَلَبة دواعيه إلى الفعل الذي يكون في بعضه بمنزلة غَلَبة دواعي غيره إلى ذلك؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في أن الفعل لا يقع منه، وإنما يقع من المحل بالطبع، فلِمَ صارت غَلَبة الدَّواعي من أحدهما مؤثّراً ومن الآخر غير مؤثر؟ وهلَّا دلّ ذلك على أن دواعيه إنما أثّرت فيه من حيث كان الفعل منه يقع دون صاحبه، ويبتدئه بالقدرة دون صاحبه، ولا يرجع ذلك علينا فيما نقوله من أن القادر بأنْ يوجد الفعل في بعضه ابتداء، أوْلى من غيره من القادرين؛ لأنا نقول: إنّ الفعل يقع منه لكونه قادرًا، وهو بمنزلة الشيء الواحد، فلا يمتنع أن يصح منه أن يبتدىء الفعل بقدرة في أبعاضه دون غيره، من حيث حصل لتلك القدرة من الاختصاص ما ليس لغيره، وليس كذلك ما قالوه، فالفصل بين المذهبين واضح، وقد قال أبو عثمان الجاحظ:

(١) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٥٩). وحصول الأول في الحيِّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

إنما يجب أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر بطبعه؛ لأن الشهوة[١] تُرغّب في الفعل وتدعو إليه، والعقل يُزهّد في الفعل، إذا غلبت الشهوة وقع الفعلة لغلبتها، وإذا غلب العقل لم يقع الفعل، وذلك لا يمنع من كَوْن الفعل واقعًا بالطبع؛ لأن هذه الجملة مطبوعة على حال تقتضي أنها إذا غلبت الشهوة وقع فيها الفعل لا محالة، وما قدَّمناه من الكلام في الدَّواعي وكيفيّتها يُبطل هذا القول.

[مقالة أبي عليّ الجبائيّ]

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: كان يجب على هذا لو غلبت شهوته لحمل الجسم الثقيل أن يصح أن يحمله؛ لأنه لا يمكن أن يتعلّق ذلك بكونه قادرًا، ولا يقال: إنه غير مهيّأ لحمله؛ لأن ذلك ممكن بآلته لو كان قادرًا عليه، وألزمهم القول بأنه لا بدّ من حال تتقدَّمه يصح لأجلها الفعل، وما قدَّمناه أيضًا يُسقط ذلك فلا وجه لإعادته.

ثم نعود إلى بقية الجواب عن السؤال، فنقول: قد بيّنا أنّ تفرقتهم بين حاله والدواعي غالبة، وحاله والدواعي متساوية، لا يصح بالوجوه التي قدَّمناها، مما يسقط بها تعلّقهم به، ويمكن أن نستدلّ بها ابتداءً، فلا وجه لإعادته.

فأمّا قولهم: إنّا نقول في ذلك قولكم، فإذا صح أن تقولوا عند قوّة الدواعي يجب حصول الفعل، ولا يجوز أن يقع منه تركه لأنه مُلجأ إليه، ويفارق حاله حال مَنْ لم تَقْو دواعيه هذه القوة، فكذلك لا يمتنع أن تقول: إنّ عند قوة الدواعي يقع الفعل بالطبع، وعند تساويها بالقدرة فبعيد؛ وذلك لأن الإلجاء[٢] إنما يؤثّر عندنا في أنّ القادر يجب أن يختار ذلك الفعل، لا أنا

---

(١) الشهوة: تَوَقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

(٢) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذّمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشَّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/٣٣٣؛ شرح=

نقول: إنّ الفعل يقع منه على جهة الإيجاب، ولذلك يصح عندنا أن يكون مع الإلجاء مختارًا لفعل على فعل، نحو من روّعه الأسد، وهو إن حصل ملجأ إلى الهرب يصح منه أن يختار سلوك طريق على طريق، وقد يصح مع وجود السّبب المُلجىء أن يخرج من كونه مُلجأ بأن يرغب في خلاف ما ألجىء إليه بالثواب العظيم، فحصول الإلجاء لا يُخرجه من أن يكون فاعلًا لكونه قادرًا، وإنْ كان حكمه يفارق حكم مَنْ ليس بملجأ من القادرين في بعض الوجوه، ويبيّن ذلك أنّ الفعل يقع بحسب قدره وأحواله وآلاته، كهو إذا لم يكن ملجأ، وليس هذا حال القائل بالطبع؛ لأنه يلزمه القول بأنّ الفعل عند قوّة الدواعي يقع لا ممّن يقع منه عند تساويها؛ لأن عند التساوي يقع من الجملة، وعند الغَلَبة يقع من المحل، ويلزمه أن يقول: إنه عند قوة الداعي لا يتعلق بالجملة وأحوالها، وعند التساوي يجب تعلّقه بها. فإذا لم يصح منه ذلك، فقد سقط ما قاله، وخرج قوله من أن يكون مناسبًا لما نقوله في الإلجاء، فالمعارضة به لا تصحّ. ومما يزيد ذلك وضوحًا أن الإرادة إذا ثبت أنها تقع بالقدرة الحالّة في محلّها، فإن تعلّق وقوعها بدواعي الحيّ من اعتقادٍ وغيره، وكان الذي له ولأجله وجب ذلك فيها أنّ حالها في الوقوع يتغيّر بحسب الدَّواعي، إذا كان سائر المُرادات الحالّة في بعضه تتغيّر بالدواعي، فيجب أن تكون واقعة منه بالقدرة. ولا يصح أن يقال: إنّ الإرادة مُوجبة؛ لأنّا قد دلَلْنا من قبلُ على فساد هذا القول، ولا يصح أن يقال: إنّ محل الإرادة لأجل وجودها فيه يوجب بالطبع تحريك الأعضاء ويصيّرها مهيأة للحركات وغيرها؛ لأنه قد عُلِم أنّ أبعاض الإنسان محتملة للحركات، حصل في القلب إرادة أو لم تحصل. ولولا أنّ ذلك كذلك لم يصح من الله تحريك هذه الأعضاء. والإرادة عن القلب معدومة إنْ قالوا: إنّ الحركات يصح أن تكون مِنْ فعل الله تعالى، وإن قالوا: إنّها تحدث بالطبع، فكان يجب ألّا يصح وجودها في المحالّ إلّا إذا كانت الإرادة في القلب حاصلة، وعلمنا بخلاف ذلك يقضي بفساد هذا القول، فأمّا ما يتعلّق به مَنْ يقول: إنّ الفاعل يجب أن يكون المحل، وأنه يستحيل خلافه، فسنتكلّم عليه من بعد، ونبيّن أيضًا في فصل مفرد إبطال قول مَنْ يقول في المتولّدات أنها تقع

= المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

بالطبع، وإن أثبت المباشر فعلًا للقادر، فلذلك لم نذكر الكلام عليه في هذا الفصل، وإنْ كان أكثر ما أوردناه يفسد هذا القول أيضًا.

فصل في أن الفاعل منّا قد يفعل في غير محل قدرته الحركات وغيرها على سبيل التوليد وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ الدّلالة لا يجوز أن تختصّ، فتدلّ في موضعٍ دون موضع؛ لأن ذلك يُحيل كونها دلالة في كلّ موضع، وقد بيّنا أنّ وقوع الفعل المباشر بحسب قصده وإرادته، وانتفاءه بحسب كراهته على طريقةٍ واحدة مع السلامة يدلّ على أنّ ذلك فعلٌ له. وقد عَلِمْنا أنّ ذلك موجودٌ في المتولّد الذي يفعل في غير محلّ قدرته؛ كالكتابة والنساجة والبناء وغيرها من الأفعال، فيجب أن يكون ذلك دالًّا على أنه فعله أيضًا. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ وقوع المباشر بحسب قصده إنما دلّ على أنه فعله من حيث وقع من جهته ابتداء ولم يتعلّق وجوده بغيره، وهذا المعنى لا يصح في المتولّد، فلِمَ يجب أن يُشاركه في الحكم؟ وذلك لأن الذي له علمنا أنّ المباشر فعله هو وقوعه بحسب قصده على ما بيّناه دون حدوثه ابتداء؛ لأن اللَّوْن الحالّ فينا والمرض والصحة قد توجد ابتداء، ولم يجب كونه فعلًا له، وإنما فارق المباشر هذه الأُمور من حيث وجب وقوعه بحسب قصده؛ لا لأنه وُجِد مبتدأ، فإذا كانت هذه الطريقة موجودة في المتولّد فيجب كونه فعلًا له أيضًا، والمتولّد وإنْ فارق المباشر في كيفيّة وجوده، فلا يجب كونه مفارقًا له فيما به نعلم أنه حادثٌ من جهة القادر؛ لأن طريق العلم بالشيء قد يتّفق وإنْ كان حكمه في نفسه يختلف في الوجود. ألا ترى أنّ أحكام الأفعال المباشرة قد تختلف في الوجود، ففيها ما يحتاج إلى محلِّه فقط، وفيها ما يحتاج إلى محلّ على صفة، ولم يمنع ذلك من اشتراكهما في أنّ ما به يعلم أحدهما فعلًا لفاعله يعلم الآخر فعلًا له؟ فإذا جاز أن يعلم تعلّق المحدث بالمحدث وحاجته إليه، وإنْ كانت الحوادث تختلف والمحدثون يختلفون، فكذلك القول فيما قدَّمنا ذكره، وقد استقصينا الكلام في هذه الطريقة، فلذلك اقتصرنا على إيراد أوّلها، وعدلنا عن الزيادات والانفصال عنها. وممّا يدلّ على ذلك ما قدَّمناه في المباشر من أنّ وقوع الفعل بحسب دواعيه على أنه فعله، وأنه حادثٌ من

جهته، فإذا وجب ذلك في المباشر، وكان المتولّد كالمباشر في أنه يقع بحسب دواعيه، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد دلَلْنا من قبلُ على أن فعلًا من فعلَيْن لا يصح، فيجب ألّا يكون فعلًا لغيره.

[شُبهــة المتولّد لا يقع بحسب دواعيه]

فإن قيل: إنّ المتولِّد لا يقع بحسب دواعيه، وإنما يقع بحسب سببه، فلا يجب أن يدلّ على كونه فعلًا له، أو لستم تقولون: إنّ العلم بالمدرك لما كان يقع بحسب صحة بصرنا لا بحسب أحوالنا لم يجب كونه فعلًا لنا، وكذلك القول في حصول علم زيد بحضور عمرو، وأنه لما كان يقع لا بحسب أحوال الحاضر، لكن بحسب حال المدرك، لم يجب كونه فعلًا للحاضر ونظائر هذه المسائل من قولكم تكثر، فهلّا دلَّ ذلك على أنّ ما ذكرتموه من الطريقة لا يصح؟ قيل له: إنّ وقوع المسبِّب بحسب السبب إذا لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب دواعيه، فيجب ألّا يقدح في الدّلالة، كما أنّ وقوعه بحسب دواعيه لما لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب قصده، لم يكن مؤثّرًا في الاستدلال على أنه فعله من حيث وقع بحسب قصده، ولسنا نُنكر أن الدّواعي لو حصلت إلى وجوده على الوجه الذي لا يولده السبب أنه كان لا يقع بحسب دواعيه، كما أن دواعيه في المباشر لو وقعت على خلاف ما يصح منه بالقدرة، كان لا يقع بحسّها، ولم يقدح ذلك في صحة الاستدلال بذلك في المباشر، فكذلك لا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بالمتولّد، وكذلك وقوع المتولّد بحسب المحلّ حتى إنْ كان محتملًا له وُجِد وإلّا لم يوجد لم يُخرجه من أن يكون واقعًا بحسب دواعيه أيضًا، وأنه يدلّ على أنّ ذلك فعله من هذا الوجه. وإنما يبطل أن يكون العلم بالمدركات متولّدًا؛ لأنه لا يصح أن يُشار إلى فعل فيقال: إنه سبب له، لصحة وجود فعل يُشار إليه مع صحة وجود العلم لما يحصل، ولا يصح أن يكون الإدراك مولّدًا لما سنذكره من بعد؛ ولأن المدرك ليس بمدرك بإدراك عندنا، ولأنه لا يقع بحسب حال لها تأثير في الأفعال، فكذلك القول في وجود العلم بحضور الحاضر في قلب الغير، فقد بانَ أنّ ذلك أجمع لا يقدح فيما دللنا به، ولو قدح في ذلك لقدح أيضًا في إثبات المباشر فعلًا له،

ولوجب من ذلك نفي الأفعال أصلًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل كل ما أدّى إليه. وهذه الطريقة أيضًا قد استقصيناها فيما قبل، وإن كان الكلام عليها وعلى الطريقة الأُولى يتقارب. فإن قيل: إنما وجب كون المباشر فعلًا له؛ لأنه يجوز بدلًا منه أن يقع تركه، فلمّا صحّ منه تركه في حال وجوده كما صحّ منه أخذه، وجب كونه فعلًا له، وهذا لا يصح في المتولّد؛ لأنه في حال وجوده لا يصح منه أن يتركه، فيجب ألّا يصح منه أن يفعله أيضًا؛ لأن من حقِّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على تركه إذا كان له ضدّ، ويجب متى صحّ منه فعل الشيء أن يصح منه تركه، فما لا تصح هذه الطريقة فيه لا يصح كونه فعلًا للفاعل، فكيف يصح لكم القول بأنّ المتولّدات فعلٌ للعباد كالمباشر؟ قيل له: إنّا لا نقول: إنّ من حقِّ القادر على الشيء أن يصح منه فعل تركه، بل نقول: إنّ من حقِّ القادر على الشيء أن يصح منه ألّا يفعله على بعض الوجوه، كما يصح منه أن يفعله ثم ينظر، فإنْ كان متى لم يفعله لم يصح أن يفعل تركه، صحّ أن يتركه وإلّا لم يجب ذلك فيه، وقد ذكر ذلك بعينه شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله، وذلك يسقط ما سأل عنه، ونحن نبيِّن الكلام في ذلك عند إيراد شُبَههم ليكون القول فيه هناك أوضح.

وبعد، فإنّ ما ذكرناه من الدّلالة على أنّ الكتابة فعله، ومفارقتها المباشر في الوجه الذي ذكروه لا تقدح في مشاركتها له في الدّلالة، فيجب أن تشاركه في المدلول، ولا يمكنه أن نقول: إنّ ما ذكرناه هو حدّ الفعل، فما لم يصح ذلك فيه لا يصح كونه فعلًا لما بيّناه ولما سنذكره من بعد.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنا قد عرفنا أن المتولّدات التي هي الحركات تقع بحسب قدرة؛ لأنه إنما يصح أن يحرك ويحمل الثقيل بحسب ما فيه من القدرة، ولذلك تتفاوت أحوال القادرين منّا في ذلك بحسب قدرهم، وإن اشتركوا في إرادة ذلك في بعض الأحوال، فلو لم يكن حمل الثقيل فعلًا له لم يقع بحسب قدره، كما لا تقع سائر حركات الأجسام بحسب قدره. بيَّن ذلك أنّ الواحد منّا يتعذّر عليه حمل الثقيل بيُمْناه فيستعين عليه بيُسْراه، فيتأتّى منه من حيث عُلِم مِنْ حال قدرتي اليدين بمجموعهما أنّ ثقل ذلك المحمول

يصح بهما ولا يصح بأحد الأمرين، وذلك يبيّن وقوعه بحسب قدره، بل بحسب ما يستعمل فيه من القدر دون ما لا يستعمله. ويبيّن ذلك أيضاً أنّ الواحد منّا يتعذّر عليه ثقل المحمول، فإذا زِيدَ قُدَرًا تأتّى منه، فلو لم يكن واقعًا بحسب القُدر لم يجب ذلك فيه، بل كان لا يمتنع أن يجري الأمر في ذلك على الضدّ مما ذكرناه حتى إذا زيدت قُدَره تعذّر تحريك الثقيل عليه، وإن نقصت تأتّى ذلك، وكذلك كان لا يمتنع أن يصح نقل الثقيل بإحدى اليدين ويتعذّر بهما جميعًا؛ لأن، على قول مَنْ خالفنا، ليس لانتقال المحل وحركاته تعلق بالواحد منا، وإذا لم يكن له به تعلُّق، فيجب أن يجوز أن يختلف الحال فيه. وفي فساد ذلك، وعَلِمْنا أنّ الحال لا يختلف في ذلك دلالة على فساد هذا القول، وهذه الطريقة تصحّ في المتولّد لأنه يصح أن يتقدّم لنا العلم بأنّ الواحد منّا قادرٌ، وأنه يقدر على الكثير أو القليل، وأنه قادر بقدرة تكثر وتقلّ، فإذا تقدَّم لنا معرفة ذلك، صحّ أن يستدلّ بوقوع المتولّد بحسب قدرة على أنه فِعْلٌ له، وإنْ كان الاستدلال بوقوع المتولّد بحسب قُدَره على أنه فِعْلٌ له، وإنْ كان الاستدلال به على جهة الابتداء لا يصح من حيث كان العلم بكونه قادرًا، وبالقدر من حقّه أن يتأخّر عن العلم بكون المباشر فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد بيّنا القول في ذلك من قبل، وبيّنا أيضًا أن في المباشر ما يصح أن يستدلّ بذلك كفعل النائم، فلا وجه لإعادته، وبَطُل بذلك قول مَنْ قال: إنْ دلَّ ذلك في المتولّد فيجب أن يدلّ في المباشر؛ لأنا قد بيّنا أنه لو عُلِم في المباشر لدلّ، لكنه لا يصحّ أن يُعلم ذلك فيه، ويصح ذلك في المتولّد، فصحّ أن يستدلّ به فيه دون المباشر. وهذا كما قلناه في صدر الكتاب، أن جواز العدم على العرض يدلّ على حدوثه، ولا يدلّ على حدوث الجسم من حيث كان لا يصح أن يُعلم ذلك في الجسم قبل معرفة حدوثه، ويصحّ أن يُعلم ذلك في العرض؛ لأنا نقول: إنه لو صحّ أن يُعلم ذلك فيهما جميعًا كان لا يصح الاستدلال به، ولذلك نظائر كثيرة، فإن قيل: أليس في المتولّدات عندكم ما لا يقع بحسب القدرة كالألم، ومنها ما لا نتبيّن من حاله أنه يقع بحسب القدر كالعلم، فهلّا دلَّ ذلك على بطلان ما استدلَلْتم به؟ قيل له إنا دللنا بذلك حيث يمكن أن يُعلم أنه يقع بحسب القدر، فيجب أن يدلّ في ذلك الموضع على أنه فعله، وألّا

يقدح فيه تعذّر معرفته ذلك في موضع آخر، لأنّا لم ندع عموم هذه الدَّلالة في جميع المتولّدات فيكون ما ذكرته قادحًا فيها، ولا يجب إذا انْتَفَتْ هذه الدلالة في متولّد آخر ألّا يصح حيث وجدت فيه، وليس فيما سأل عنه أكثر من أنّ هذه الدّلالة لا تستمرّ في جميع المتولّدات وهذا مما لا يُدفع.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّي أقدح بذلك في الكلام من وجهٍ آخر، وهو أنّ المتولّد لو كان فعلًا له لوجب في جميعه أن يقع بحسب قدره كالمباشر، فإذا أوْجد بكم فيه ما لا يقع قدره وجب ألّا يكون فعلًا له، وإذا وجب ذلك في بعضه وجب في سائره. قيل له: إنّ ما ذكرته إنما يوجب أنّ ما لا يقع من المتولّدات بحسب قدره لا يجب كونه فعلًا له دون ما يقع بحسب قدره، فلا يصحّ أن يُجعل طريقًا إلى نفي التولّد، وغرضنا بالكلام أن نثبت متولّدًا، فإذا ثبت بهذه الدّلالة في بعض المتولّدات ما أردناه، فقد سقط ما تعلّق به السائل، ونحن نبيّن من بعدُ القول في الألم وأنه وإن لم يقع بحسب قدره في القلة والكثرة أنه لا يمتنع كونه فعلًا له.

[مقالة أبي هاشم في البغداديات]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «البغداديات»(١) أنّ المسبِّب الذي هو الحركات يقع بحسب القدر، فأسقط قول مَنْ قال في المنحدر من شاهق أنّ تحرُّكه لا يقع بحسب قدره. وبيَّن أنّ حال ما يُرْمى به وإن تفاوت في النفوذ، فإنّ ذلك لعوارض تجري مجرى المَنْع؛ لا لأن المسبّب لا يقع بحسب القدر، وبيَّن أنّ من حقِّ القدر ألا يجوز أن تفعل بها إلا جزءًا واحدًا من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ، وأنّ المتولّد والمباشر في هذا الباب يتّفقان، ونحن نبيِّن القول في ذلك في باب القدر ونذكر ما يشذّ عن هذه الجملة إن شاء الله.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّا قد عَلِمنا فيما نفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء وحمل الأجسام أنّها تقع بحسب السّبب، وما يقع من جهة

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله مِنَ الأسباب، بل قد لا يقع أصلًا مع حصول السّبب منّا، فلو لم يكن ذلك فعلًا لنا لم تجب هذه الطريقة فيه.

[شُبهــة على المتولّدات]

فإن قيل: أليس في المتولّدات ما لا يقع بحسب السبب في القلّة والكثرة كالألم، ولم يدلّ على أنه ليس بفعلٍ لنا، فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد ما تعلّقتم به؟ قيل له: إنّ هذا السؤال من جنس ما تقدَّم، وقد بيّنا من قبل الجواب عنه، فلا وجه لإعادته؛ لأنه لا يمتنع أن يدلّ على حكم الشيء دلالة، ولا يوجد ذلك في مثله، فيدلّ عليه من الأدلّة فلا يكون ذلك قادحًا في الدلالة الأُولى، ولا يمكن أن يقال: إنّه لا يصح أن نبيِّن أنّ المسبّب الذي ذكرناه وُجِد بحسب السبب في الكثرة والقلّة، لأنه وإنْ لم يكن أن نبيِّن ذلك في التفصيل، فإنه يمكن معرفة ذلك على الجملة، وذلك كافٍ في الدلالة. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذه الدَّلالة ترجع في الحقيقة إلى ما تقدَّم من وقوع المسبّب بحسب القدرة؛ وذلك لأن الدلالة الأُولى لا تصح إلّا بأن يُعلم وقوع المتولّد بحسب القُدر في القلّة والكثرة، والثانية يصح ذلك فيها لو صح أن يقع بالقدرة من المباشر أكثر من جزءٍ واحد. ومتى عُلِم أنّ المتولّد يقع بحسب المباشر في القلّة والكثرة صحّت هذه الدَّلالة، وإنْ شكّ الإنسان في أنّ المقدور هل يجب وقوعه بحسب القدر في القلّة والكثرة أم لا يجب ذلك فيه، ولهذا صحّ أن يُستدلّ بالدلالة الثانية في أفعال الله تعالى متولّدًا، وإنْ لم تصح الدلالة الأُولى فيه تعالى من حيث عُلِم أنّه قادرٌ لنفسه، فلا يصح أن تثبت أفعاله بحسب قدره، مع عِلْمنا باستحالة القدر عليه.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ المجاورة لو لم تُولد التأليف كان لا يمتنع أن يجاور بين الجوهرين[1] ولا يفعل فيهما تأليف؛ لأن الفاعل إذا كان مبتدءًا لفعله جاز أن يفعله وألّا يفعله، وإنما يجب أن يفعل الفاعل الفعل متى كان مُوجِبًا عن غيره، أو ما كان يختاره لا يتمّ وجوده إلّا بالقصد إلى غيره، كما

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

نقول في القديم سبحانه أنه لا يجوز أن يفعل الجوهر إلّا ويفعل الكون معه من حيث يتضمّن وجوده وجود الكَوْن، ومتى أراد فعل المعرفة وجب أن يفعل الحياة من حيث لا يصح وجودها إلّا معها، فإذا لم يكن للفعل تعلُّق بفعلٍ آخر ولا كان مُوجبًا عن غيره، ولم يكن الفاعل مُلجأ إلى الفعل، فيجب أن يصح أن يفعله وأن لا يفعله. وقد عَلِمْنا أنّ الواحد منّا لا يجوز أن يفعل المجاورة ولا يقع التأليف، بل يجب وجوده لا محالة، فعلم أنّ المجاورة تُوجبه، وإنما قلنا: إنّ وجودها ولها تأليف مُحال؛ لأن القول بجواز ذلك يؤدّي إلى ألّا يصعب تفكيك الأجسام الصَّلبة علينا، وقد ثبت أن ذلك يصعب علينا، فيجب أن يكون المُوجب لذلك ما ذكرناه، وقد دلَلْنا من قبلُ على أنّ الموجب لذلك لا يجوز أن يكون إلّا معنًى يحلّ في المحلَّيْن فلا وجه لإعادته، ولا يمكن أن يقال: إنّ التأليف يحتاج في وجوده إلى المجاورة؛ لأن وجوده مع ضدِّه الذي هو مجاورة أخرى يصح. ألا ترى أنّنا ننقل الجوهر المؤلف في الأماكن فلا يبطل تأليفه، ويبطل ما فيه من المجاورة لغيره؟ فلو كان يحتاج إليه لوجب بطلانه متى بَطُل بضدِّه، كما يجب بطلان العلم متى بَطُلت الحياة بضدِّها، على أنه لو ثبت حاجة التأليف إلى المجاورة[1] لم يؤثر فيما قلناه؛ لأنه كان يجب على كلِّ حال أن يصحّ وجود المجاورة ولا تأليف، كما يصح وجود الحياة ولا علم، فلولا أنّه مُوجب عنها لم يجب حصوله عند حصولها. فإن قال: إنّ المجاورة تحتاج إلى التأليف، فلذلك وجب ما ذكرتم، قيل له: إنّ الشيء لا يحتاج في وجوده إلى معنًى في غير محلِّه، فكيف يصحّ أن يقال في المجاورة، وهي مختصّة بمحلٍّ واحد أنها تحتاج إلى التأليف، وكيف تصحّ حاجة الشيئين إلى معنًى وكلّ واحد منهما لا يحتاج إليه، وكيف تصحّ حاجة الشيء إلى معنى ووجوده يصح معه ومع ضدِّه أو مع ما يجري مجرى الضدّ؟ ولا يصلح أن يقال: إنما وجب أن يفعل التأليف عند المجاورة للدَّاعي لأن المجاور بين الجوهرين قد لا يخطر بباله الداعي إلى التأليف، فضلًا عن حصول الداعي إليه، فعُلِم أنّ الذي أوْجَب وجود التأليف هو ما ذكرناه من أنّ المجاورة تُوجبه وتولده، ونحن نبيّن من بعدُ

(١) المجاورة: عبارة عن كون الجوهرين على سبيل القرب. (في التوحيد للنيشابوري ص ٧٦).
كون جوهرين مماسَّتين (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

بطلان قول مَنْ يقول: إنّ عند المجاورة يصير المحلّ مهيّأ للتأليف، فيجب وجوده فيه بطبعه في فصلٍ من بعد، فلا يصح أن يقال: إنّ التأليف إنما يجب وجوده بطبع المحل عند التجاور، وما قدَّمناه يبيِّن فساد هذا القول. فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لأدّى إلى أن يتولّد عن سببين مُسبِّبٍ واحد، وذلك عندكم في الفساد بمنزلة وقوع فعل واحد بقدرتين. قيل له: إنّ كل واحد من الكونين يُولّد تأليفًا، وهما يولّدن تأليفَيْن إن حدثا، وإنْ كان الحادث أحدهما وُلِد هو تأليفًا فيهما دون الثاني، فلا يصح ما ذكرتموه من أنّ القول بذلك يؤدّي إلى وقوع التأليف عن شيئين. قيل: إنّ قولكم بأنّ التأليف يتولّد عن المجاورة يؤدّي إلى أن يصح من القادر منّا أن يضع جزءًا من الجواهر بين أجزاءٍ أربعة أو خمسة، فيولّد الكون الواحد أجزاءً من التأليف، وإن وقع بقدرة واحدة، وفي ذلك نقض قولكم: إنّ القدرة الواحدة لا يصح أن نفعل بها إلا جزءًا واحدًا من جنسٍ واحد في وقتٍ واحد في محلٍّ واحد، قيل له: إنّ هذه المجاورة تولّد خمسة أجزاء من التأليف؛ لأنها ليست بأن تولّد واحدًا منها أوْلى من أن تولّد سائرها، ولا يصح أن ينضمّ هذا الجزء إلى الأجزاء الخمسة بتأليفٍ واحدٍ وبأقلّ من خمسة أجزاء من التأليف؛ لأنّ التأليف لجنسه يختصّ المحلَّيْن، فلا يجوز أن يحلّ التأليف الواحد إلّا فيهما فقط، وهذا يُوجب صحة ما قدَّمناه من أنّ المجاورة تولّد الأجزاء الخمسة. ولو خلق تعالى جزءًا بين ستّة أجزاء على وجهٍ تجاورها كلّها لكان الكون الذي يخلقه في ذلك الجزء يولّد ستّة أجزاء من التأليف، ولا ينقض ذلك ما نعتمده من الكلام في القدر؛ لأنّا إنما نقول: إنّ الجزء الواحد لا يجوز أن يُفعل به في المحلِّ الواحد في الوقت الواحد إلا جزءًا واحدًا، ويستوي بين المباشر والمتولّد فيه إذا كان ذلك المعنى يحلّ المحلّ الواحد، وهذه الأجزاء من التأليف توجد في محالّ، وإنْ كانت لأمر يرجع إلى جنسها تحلّ في الجزء الواحد أيضًا، فصار المفعول بالقدرة الواحدة وعن السّبب الواحد أجزاء كثيرة في محال، وذلك لا يمتنع عندنا.

وبعد، فإنّ الذي له أحَلْنا وقوع أكثر من جزءٍ واحدٍ بقدرة واحدة من الجنس الواحد في المحلِّ الواحد، هو أنه يؤدّي إلى ألّا يقف ما يصح أن يفعل بها على حدٍّ لا يصح أن يُراد عليه، فيؤدّي ذلك إلى حمل الجبال العظيمة

بالقدرة الواحدة مع عِلْمنا بفساده، وما ذكرناه في التأليف لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأن أكثر ما يقع عن السبب الواحد منه ستّة أجزاء بحسب ما يجوز أن يُماسّ هذا المحل من الأجزاء، وإذا لم تؤدِّ إلى الفساد الذي تقدَّم وجب جوازه؛ لأن المُعتبَر في هذا الباب بالأدلّة والنقض عليها يقع دون نفس المذهب. فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب إذا جاور القوي بين جسمَيْن أن يُوجِد فيهما من التأليف أكثر مما يوجِد إذا جاور بينهما ضعيف، ولو كان كذلك لوجب أن يمتنع من تفريقه وقد جاور بينهما القوي ما لا يمتنع إذا جاور بينهما الضعيف، وفسادُ ذلك يبيّن أنّ التأليف لا يتولّد عن المجاورة، فلذلك لم يكثُر بكثرتها ولا قلَّ بقلّتها. قيل له: إنّ الأمر في ذلك التأليف، وأنه يوجد بحسب المجاورة في القلّة والكثرة على ما سألتَ عنه، ولا يجب ما ذكرته في المَنْع؛ لأن التأليف لا يصير منعًا ممّا هو منع منه لجنسه ولا لوجوده، وإنما يكون منعًا بحسب ما يُصادف في محلِّه ممّا يوجب كونه التزاقًا وصلابة من رطوبة ويبوسة، فبحسب ذلك يمنع لا بحسب عدد أجزائه، فلذلك قد يختلف حاله في كونه مَنْعًا مع تساوي القدر، وقد يتّفق مع تفاوت العدد إلّا أن يكون منعه مما يمنع منه لحدوثه؛ فعند ذلك لا بدّ من أن تتفق حاله فيما هو منع منه إذا تساوى العدد، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

[شُبهــة المجاورة]

فإن قيل: لو ولّدت المجاورة التأليف لولّده الاعتماد أيضًا، ولو كان كذلك لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة الواحدة تأليفان من جنسٍ واحد، وهذا ينقض قولكم: إنّ القدرة الواحدة لا يصح أن يقع بها جزءان من جنسٍ واحد. قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول: إنّ التأليف عن الاعتماد يتولّد فقط، وإنْ كان ربَّما مرّ في كلامه أنه يتولّد عن المجاورة، ومتى قيل: إنه يتولّد عنهما جميعًا لم يؤدِّ إلى فسادٍ لِمَا قدَّمناه من أنّ القول بذلك لا يؤدّي إلى أن يجوز أن يفعل بقدرة واحدة ما لا نهاية له، بل أكثر ما يؤدّي إليه وقوع تأليفَيْن بقدرةٍ واحدة، وهذا مما لا نُنْكره، ونحن نبيِّن من بعدُ القول في التأليف عن ماذا يتولّد عن المجاورة أو عن الاعتماد أو عنهما جميعًا؟ فلذلك لم ننقض القول فيه.

فإن قيل: إنّا متى جاورنا بين الجوهرين وجد التأليف فيهما لا على وجه التوليد؛ لكن لأن المحلّ إذا احتمل الشيء فلا بدّ من وجوده فيه من قبل الله تعالى. قيل له: إنّ هذا الأصيل ليس بصحيح عندنا، وقد دلَلْنا من قبلُ على جواز خلوّ المحل مما يتعاقب عليه سوى الأكوان، فلا فائدة في إعادته.

[شُبهـــة أخرى]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تُوجد في محلَّي التأليف أو يوجد هو في محلّها؛ لأن من حقِّ السبب أن يحلّ محلَّ المُسبَّب. قيل له: إنّ المجاورة تولّد التأليف في محلّها، لكن من حقِّ التأليف أن يتعدّى محلّها إلى المحل الثاني؛ لأن لجنسه يستحيل وجوده إلّا في محلَّيْن، ولولا ذلك لصحّ وجوده في محلِّ المجاورة على ما سألتَ عنه، ولسنا نقول في المسبّب أنه يجب أن يحلّ محلّ السبب على ما زعمته؛ لأن الاعتماد يولّد الأكوان وغيرها في غير محلّه، فغير مُمتنع أن تولّد المجاورة التأليف في محلّها وغير محلّها.

[شُبهـــة التولّد في غير محلّه]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنّ الذي تولَّد في غير محلِّه هو الاعتماد لاختصاصه بجهة، وأنّ ما ليس هذا حكمه فمِنْ حقِّه أن يولّد في محله، فكيف يصح أن تقولوا: إنّ المجاورة تولّد التأليف في غير محلّها وهي لا جهة لها؟ قيل له: إنّ الذي تولَّد في غير محلِّه هو الاعتماد على ما سألتَ عنه والمجاورة، فقد بينّا أنها تولد في محلّها، وإنْ كان التأليف يحلّ في غير محلِّها أيضًا، وإنما منعنا أن يولد غير الاعتماد في غير محلِّه؛ لأنه كان لا يكون بأن يولد في محلٍّ أوْلى من أن يولد في محلٍّ آخر؛ لأنه لا جهة له تختصّ لأجله بمحلٍّ دون محلّ، وليس كذلك المجاورة لأنها تولّد في الجميع ما أحاط بمحلِّها، فلا يؤدّي القول بأنها تولد في غير محلِّها إلى فساد، فلذلك جاز هذا الحكم فيها.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تولّد في حال بقائها كما تولد في حال حدوثها، وهذا يؤدّي إلى حدوث التأليف حالّاً بعد حال في المحالّ، وذلك فاسد، قيل له: إنها تولّده في حال الحدوث لما ذكرناه من الدَّلالة، ولا يجب إذا ولد الشيء غيره في حال الحدوث أن يولّده في حال التقابل يجب كونه موقوفًا على الدَّلالة، وإنّما قلنا: إنّ القدرة يصح أن يُفعل بها في حال بقائها كما يصح أن يفعل بها في الثاني من حال حدوثها؛ لأن القول بخلاف ذلك يوجب فيها قلب جنسها، وليس كذلك حال المجاورة إذا لم تولّد إلّا في حال الحدوث، فحَمْلها على القدرة في هذه القضية لا يصح، والطَّعن بهذا الكلام في كونها مولّدة لا يصح أيضًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت تولّد التأليف لوجب بطلانه ببطلانها كما يجب وجوده بوجودها، وفي عِلْمنا أنّ المؤلّف يفعل ويبطل كونه بذلك مع بقاء تأليفه دلالة على أنّ المجاورة لا تولّد. قيل له: لا يجب مِنْ حيث تعلُّق وجود المسبّب بوجود السبب حتى لولا وجوده لم يوجد من حيث كان هو المُوجب له أن يتعلّق عدمه بعدمه؛ لأن وجوده إذا استقرّ خرج مِنْ أن يكون له به تعلُّق، فإذا كان ما ينفي السّبب لا يَنْفيه لم يجب عدمه بعدمه، وإذا جاز أن يوجد المقدور بوجود القدرة حتى لولاها لم يوجد، وإنْ لم يجب عدمه بعدمه؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل يصح على ما سنبيِّنه، فكذلك لا يمتنع مثله في المسبب.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف وتُوجبه لكانت كالعلّة، فكان ما يمنع من وجودها يمنع من وجود التأليف، كما أنّ ما يحيل الحكم المُوجب عن العلّة يُحيل وجودها، فإذا بَطُل ذلك عُلِم أنها لا تُوجبه. قيل له: إنّ القول في إيجاب السبب للمسبّب بخلاف القول في إيجاب العلَّة للمعلول؛ لأن ما تُوجبه العلَّة لا ينفصل عنها، فلذلك وجب القول بأنّ ما

أحاله يُحيلها، وما صحّحه يصحّحها، وما يُوجبه السبب منفصلٌ منه؛ لأنه حادثٌ آخر، فغير مُمتنع أن يوجد والمسبّب معدوم، وإنْ كان لا بدَّ من وجوده قبله ليجب عنه، ولا فرق بين مَنْ حمل السبب على العلّة في ذلك وبين مَنْ حمل القدرة على العلّة، فكما لا يجب ذلك في القدرة من حيث كان ما يقع بها ينفصل منها، فلم يمتنع فناؤها في حال الفعل، وكذلك لا يمنع فناء السبب في حال المسبّب، فإذا جاز عندنا أن يعجز الفاعل في حال وجود الفعل من حيث كان بوجوده قد خرج مِنْ أن يكون له به تعلُّق، فلو صحّ فناؤه دون سائر الأجسام لصحّ عدمه أيضًا في حال وجود الفعل، فكذلك لا يمتنع وجود المسبّب على عدم السّبب لخروجه من أن يكون متعلّقًا به وقد وُجِد، وسقط بهذا قول مَنْ سأل فقال: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تولّده في الجزء المنفرد؛ وذلك لأن المحلّ إذا لم يحمله لم يصح أن يُوجبه كما لا يصح من القادر أن يفعل فيه؛ لأن السبب إنما يوجب الفعل متى صحّ وجوده، ولم يكن هناك مَنْع، كما أنّ القادر إنما يصح أن يفعل الفعل متى صحّ وجوده ولم يكن هناك مَنْع، وكون الجوهر منفردًا يُحيل وجود التأليف فيه لحاجته في الوجود إلى تجاور المحلَّيْن، فلذلك صحّ وجود جنس المجاورة فيه، وإن لم يوجب التأليف.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز لكم القول بسائر ما ذكرتموه في توليد المجاورة للتأليف، فهلّا سوّغتم للقائل بالطبع أن يقول: إنه يوجب التأليف وغيره على وجهٍ دون وجه، وتعلّق إيجابه للفعل بشرط دون شرط؟ قيل له: إن ما يجب عن السبب هو مقدور للقادر عندنا، وإنْ كان يفعله بواسطة، فكما لا تمتنع الشروط في القادر حتى يصح أن يفعل على وجهٍ دون وجه، فكذلك لا يمتنع مثله في السّبب، ولذلك قلنا: إنّ السبب في الحقيقة لا يوجب المسبّب، وإنما يجب وجوده عند وجوده من جهة القادر، وليس كذلك الطبع لو كان معقولًا؛ لأن إيجابه لما يُوجبه لا يرجع إلى اختيار مختار على وجه، فلذلك يجب فيه ما يلزمهم من أن يوجب الفعل على كلِّ حال وأن لا يتعلّق بشرط، ونحن نكشف القول في بطلان ذلك من بعد إن شاء الله.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تُوجب التأليف لصحّ أن تُوجب ضدّه، ولوجب تعلُّقها بهما كما يجب ذلك في القدرة. قيل له: لو كانت تُوجب الأمرين لم يكن بأن توجب أحدهما أوْلى من الآخر، فكان يجب عند وجودهما جميعًا وذلك مُحال، وليس كذلك القدرة؛ لأنها لا تُوجب المقدور، وإنما يُفعل بها على جهة الاختيار، فالقول بذلك فيها لا يؤدّي إلى فساد، وإنما يجوز عندنا أن يولّد الاعتماد الضدَّيْن في حالَيْن؛ لأنه في كلِّ وقتٍ له بأحدهما من الاختصاص ما ليس له في الوقت الآخر، وليس كذلك حال المجاورة، هذا لو كان للتأليف ضدّ، فكيف وقد عُلِم خلافه على ما تقدم القول به في صدر الكتاب؟

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو صحّ أن يفعل التأليف متولّدًا لصحّ أن يفعله مباشرًا؛ كالأكوان التي لمّا صحّ أن يفعلها على أحد الوجهين صحّ أن يفعلها على الوجه الآخر، وبطلان ذلك يوجب القول بأنّ التأليف لا يجوز وقوعه متولّدًا. قيل له: إنّ ما يفعله متولّدًا بنقسم، ففيه ما لا يصح أن يفعله إلّا كذلك، كالتأليف والآلام والأصوات، وفيه ما يصح أن يفعله متولّدًا ومباشرًا كالأكوان، والأمر فيه موقوف على الدلالة، ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أنه تعالى يجوز أن يفعل كلّ ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء من الأجناس؛ لأنّ ذلك إنما صح فيه لكونه قادرًا لنفسه، والقادر بقدرة قد يجب فيه من الأحكام لأمرٍ يرجع إلى القدر ما لا يجب في القادر نفسه، كما يجب فيه من الأحكام فيما يفعله مباشرًا ما لا يجب في القادر لنفسه، وذلك يُسقط ما سأل عنه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: كيف يصحّ أن تولّد المجاورة التأليف[1] مع عِلْمنا باستحالة

---

(١) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

وجودها إلّا ويجب وجود التأليف، ومن حقِّ السبب أن يصح أن يوجد على بعض الوجوه ولا يوجد المسبّب؟ يل له: إنّ كل سبب يصح وجوده مع ضدّ المسبّب، أو ما يجري مجرى الضدّ له لم يمتنع أن يوجد ولا يوجد المسبّب، وكذلك إذا صحّ وجوده والمحلّ لا يحتمل المسبّب، فأمّا إذا كان السبب متى وُجد لم يصح أن يُجامعه المَنْع من المسبّب، فلا بدّ من وجوده إذا كان المحل محتملًا، فلذلك وجب أن يوجد التأليف متى جاور الجزء غيره، فأمّا إذا وُجِد جنس المجاورة في الجوهر المنفرد، فلا يجب وجود التأليف، فقد صحّ وجودها على بعض الوجوه ولا يصح وجود التأليف، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يصح أن يوجد التأليف مع حاجته إليها، ومن حقِّ المسبّب أن يستغني عن سببه في الوجود؟ قيل له: قد بيّنّا من قبلُ أنه لا يحتاج إليها في الحقيقة لجواز بطلانها بمجاورة أخرى وهو موجود، ولو ثبت حاجته إليها لم يؤدِّ إلى فساد؛ لأنها كان يحتاج إليها في الوجود وهي لا تحتاج إليه في الوجود، وإنما تولّده فلا يؤدّي ذلك إلى حاجة كل واحد منهما إلى نفسه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد دلَّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنْ قال: لو لم تكن المجاورة تُوجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أوْلى من أن يحصل في غيره؛ لأن المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها في أنّ التأليف لا يجب عنها، وفساد ذلك يدلّ على أنها تُوجب التأليف.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو أوْجبت التأليف لأوْجبته في الجسم الرخو والصّلب، ولو كان كذلك لأدّى إلى أن يتصعّب تفكيك الكلّ على واحد؛ لأنّ من حقِّ التأليف أن يوجب ذلك، قيل له: أن تصعّب التفكيك لا يرجع إلى جنس التأليف، وإنما يرجع إلى وقوعه على بعض الوجوه على ما قدَّمناه من قبلُ، فهو في بابه كالاعتقاد الذي إذا كان علمًا اقتضى صحة الفعل المُحكم، وإذا

كان اعتقادًا ليس بعلمٍ لم يقتضِ ذلك، وقد مضى بيان ذلك في صدر الكتاب فلا وجه لإعادته، ومما يدلّ على ذلك أنّ الاعتماد لو لم يولد في الحجر الذي نَرْميه الذهاب صُعُدًا لم يكن بأن ينفذ قدرًا أَوْلى من قدر لأن يحركه، وذهابه ليس بمتولّد عن الاعتماد حتى يكون بحسبه، وكان يجب أن ينفذ في الجوّ أبدًا ما لم يمنع منه مانع، وفي عِلْمنا بأنه ينفذ قدرًا لم يتراجع دلالةً على أنّ الاعتماد الذي فعلناه فيه يولّده، فلذلك يولّد فيه قدرًا دون قدر، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوّة الرامي، وكذلك القول في السهم إذا رماه الرامي، أنه يختلف ذهابه بحسب الاعتماد ثم يتراجع ويسقط، وكذلك القول في الثقيل إذا رميناه فصادف جسمًا صلبًا، أنّ تراجعه عند مماسّته له بحسب الرامي، ولو لم تكن هذه الحركات متولّدة لم يكن الموجود منها قدرًا دون قدر، وكل ذلك يبيّن أنّ ذلك مُوجب عمّا يفعله الرامي من الاعتماد، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو كانت الحركة هي المولّدة لذهاب الحجر لوجب أن يذهب في الجوّ أبدًا ولا يتراجع؛ لأن العلّة التي لأجلها يجب ذهابه أوّلًا قائمة في كلّ حال، وبيّن أنّ ذلك لا يرجع عليه في قوله: إنّ الاعتماد يولّد؛ لأنّ ما في الحجر من الاعتماد اللازم سَفَلًا يمانع الاعتماد صُعُدًا فيولّد ما زاد عليه، ثم يتناقض حالًا بعد حال حتى يساوي اللازم أو ينقص عنه، فيكون المولّد هو دون المجتلب، وهذه الطريقة لا تتأتّى في الحركات، فلو ولدت لوجب أن تولد أبدًا، فكان يجب ألا يتراجع الحجر على وجه، وكلّ ذلك يبيّن أنّ الاعتماد يوجب الذهاب. ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ الوها قد ثبت أنه يولّد الألم؛ لأنه يوجد عنده لا محالة، ويوجد بحسبه في كثرة الوها وقلّته، فلو لم يكن مولّدًا له لم يجب ذلك فيه على طريقةٍ واحدة، وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الوها بأن يولّد الألم أَوْلى من الاعتماد، بأن قال: إنّ الألم يحصل بحسب الوها دونه؛ لأنه لو ضُرِب بحيث يرقّ من جسده على حسب ما يُضرب بحيث يغلظ من جسده، لكان الاعتماد متساويًا والألم مختلفًا من حيث كان الوها متفاوتًا، وذلك من أدلّ الدلالة على أنه عن الوها يتولّد، والوها إنما يريد به الافتراق الذي تنتقي عنده الصحة التي تحتاج إليها الحياة دون الافتراق الذي لا يؤثّر هذا التأثير، ولا يمكن أن يقال: إن الوها يحتاج إلى الألم، فلذلك وجب وجوده عنده؛

لأن الافتراق لا يمتنع حصوله ولا الألم، فلذلك يصح من الاندمال زوال الألم، ولو بنى الحيّ في الابتداء على هذا الوجه لم يكن هناك ألمٌ، وكل ذلك يوجب فساد هذا القول، ولا يمكن أن يقال: إنّ الوها مضمن بالألم، كما أن الجوهر مضمن بالكون؛ لأنه لا صفة له تقتضي وجود الألم، كما عقلنا للجوهر صفة تقتضي وجود الكون، ولأن التفريق يصح على جميع الوجود ولا ألم، كما يصح وجوده ولا لون، فكما لا يكون مضمنًا باللّون كذلك لا يصح كونه مضمنًا بالألم.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الألم قد يوجد لا بحسب الوها في مثل لسع الزنبور والعقرب وغيرهما، فهلّا دلَّ ذلك على أنه لا يولد الألم؟ قيل له: إنّ الزّائد على مقدار ما يولد الوها هو مِنْ فعل الله تعالى بالعادة، ولذلك يتفاوت ويختلف، فقد يحصل مرّة ولا يحصل أخرى، والقدر الذي يجب على الوها لا يختلف من حيث كان موجبًا عنه، وكلّ ذلك يبيّن أنه يولّد الألم وإنْ كان يجوز أن يفعل أكثر منه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الوها إنما يحتاج إليه ليصح وجود الألم عنده من حيث كان الألم يحتاج في الوجود إليه؛ وذلك لأن الألم عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله لا يحتاج إلى الوها ويصح وجوده مع الصحة كصحة وجوده مع الوها، وفي ذلك إسقاط ما قاله، ولو ثبت أيضًا أنه يحتاج إلى الوها لم يجب وجود الألم عنده؛ لأنه لا تصح حاجة كلّ واحدٍ منهما إلا صاحبه، فكان لا يمتنع أن يفعل الوها ولا يفعل الألم ألبتّة، وكان لا يمتنع أيضًا ألّا يفعل غيره أيضًا كذلك لأنه لا يلجئه إلى فعل ذلك سبب، فكان يجب أن يجوز وجوده ولا ألم، وفي بطلان ذلك دلالة على أنّ الألم عن الوها يتولّد، وليس لأحدٍ أن يدفع إثبات معنى هو الألم؛ وذلك لأن الواحد منّا عند تقطيع جسمه يُدرك معنى، ولا شيء أظهر في الإثبات من المُدركات، وقد عَلِمْنا أنّ الافتراق لا يدرك ولا التأليف ولا اعتماد، فيجب أن يكون معنًى في المحلّ مخالفًا لهذه المعاني، وهو الذي قد يعبّر عنه بأنه ألم، وإذا صح إثباته فيجب كونه متولّدًا عن الوها على ما ذكرناه، وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان متولّدًا عن الوها الذي هو التفريق لوجب إذا حصل مثل ذلك الكون بأن ينتقل عن مكانه أن يتولّد

الألم عنه، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه غير متولّد عن الوها؛ وذلك لأن الوها إنما يولُد بشرط انتفاء الصحة، فمتى حصل في الافتراق هذا المعنى تولّد عنه الألم، والألم يتولّد كما أنّ الاعتماد إذا وقع على جهة المُصاكّة ولّد الصوت والتراجع والألم يولد، وقد بيَّنا أنّ السبب لا يمتنع أن لا يولد الشيء دون أن يكون على صفةٍ مخصوصةٍ؛ لأن توليده لا يرجع إلى ذاته على الوجه الذي تُوجب العلّة المعلول، وإنما السبب وصلة للفاعل إلى إيجاد ما يقدر عليه من المسبّب، فهو كالآلة، فإذا جاز في الآلات أنْ لا تكون آلات دون أن تختصّ بصفات، فكذلك لا يمتنع في السبب أن لا يوجب المسبّب دون أن يحصل على بعض الوجوه، فالوها الذي هو التفريق من شرط توليده أن تبطل به الصحة وتنتفي عنده الحياة التي تحتاج إلى الصحة والبنية، فمتى وقع على هذا الحدّ ولَّد الألم، والألم يولّد ذلك، فلا يجب إذن أن يكون ما هو مِنْ جنسه مِنَ الأكوان يولد الآلام إذا لم تبطل به الصحة من حيث لم يقع على الوجه الذي من حقِّه أن يولّد، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس التفريق في الحرب يُلتذّ عنده، فلو كان من حقِّه أن يولّد الألم لوجب أن يولّده في كلٍّ حال؛ وذلك لأنه يولّد هذا الجنس المدرك في كل حال، لكنه إذا كان نافر الطَّبع عنه أَلِمَ به وسُمِّي ألمًا، وإذا كان مشتهيًا له التذّ به وسُمِّي لذّة، فالجنس[1] لا يتغيّر وإن تغيّر عليه الاسم[2] وتغيّر حكم الحيّ به لما يحصل عليه تارة مِنْ كونه مشتهيًا له، وتارة من كونه نافر الطبع عنه.

[شُبهــة على الوها يولّد الألم]

فإن قيل: لو كان الوها يولّد الألم لوجب أن يولّده بحسبه، فيكون عدد الألم بحسب عدد الوها، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الحاصل بقدرة القوى من الألم أكثر من الحاصل بقدرة الضعيف في جسم الحيّ، وإنْ كان قدر التقطيع واحدًا من حيث كان ما يفعله القوي من أجزاء التفريق أكثر مما يفعله

---

(١) الجنس: هو الذي يعرّف ما هو النوع المسؤول عنه هو الدّال على ما هو النوع المسؤول عنه دون الفصل. (الحروف ص ١٨٥). وهو جملة أشياء متفقة بالذات، مختلفة بالصفات. وقيل: جملة أشياء متميِّزة بالأنواع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) الاسم: ما دلّ على الذات الموصوفة بصفة معيّنة. (تلخيص المحصّل ص ٣٤٧).

الضعيف، وقد عَلِمْنا ذلك الحال في ذلك يتساوى ولا يختلف، وفي ذلك دلالة على أن الألم لا يحصل الوها في القلّة والكثرة، وذلك يُبطل كونه متولّدًا عن الوها وعن غيره أيضًا؛ لأن هذا السؤال يتّجه على مَنْ قال: إنّ الاعتماد يولّده أو التأليف، كما يلزم مَنْ قال: إن الوها يولّده، فيجب إذن ألّا يكون متولّدًا أصلًا، وذلك يُبطل ما عوّلتم عليه.

[جواب لأبي هاشم]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أجاب عن ذلك بأن قال: إنه يولّد بشرط انتفاء الصحة، فكما أن كثيره كقليله فيما ينتفي عنده من الصحة ولا يختلف في ذلك، فكذلك القليل مه كالكثير فيما يولّده، لأن توليده ليس بموجب عنه للذات، كما أن نفيه للصحة لا يجب للذات، وإنّما يوجب انتفاءه إذا صادفه في المحل، فكذلك إنما يقتضي التوليد إذا حصل على بعض الوجوه فغير مُمتنع أن يولّد الكثير منه مثل ما يولّده القليل إذا كان قدر التقطيع قدرًا واحدًا، ولهذا لا يمتنع من أن يكون أحد المؤلمين أشدّ ألمًا من الآخر إذا كان قدر الوها في جسميهما يتّفق، وكان ذلك الألم متولّدًا؛ لأنه يقول: إنّ الألم لا يتولّد والحال هذه، وإنما يجوز أن يزيد ألم أحدهما على ألم الآخر والحال هذه بأن يكون مبتدئًا من فعل الله تعالى، ويقول: وقد عرفت أن الكون لا يولّد الألم مع الْتِئام جسم الحيّ وبقاء صحّته، ولذلك يزول الألم باندمال الجرح، فعلمت بأنّ الكون إنما يولّده بشرط انتفاء الصحة على ما ذكرناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ المولّد للألم هو الصحة فتولّده بوجودها ثم تُعدم، لأنها لو ولّدته لوجب أن تولّده وإن بقيت كما تولّده وإن انتفت؛ لأن الألم لا يحتاج في وجوده إلى الوها، فيقال: إنها لا يصح أن تولّده إلا بأن تبطل، فيحصل في الجسم وهًا، بل كان يجب أن تولّد ذلك وهي باقية، بل كان يجب ألّا تبطل على وجه لأجل حدوث الألم؛ لأنه لا تنافي بينهما على وجه، ويفارق حالها في ذلك ما تقوله في النظر المولّد للعلم أنه إنما يولّده في الثاني وقد انتفى هو؛ لأن النظر يستحيل مجامعة العلم له لاستحالة كونه ناظرًا في الشيء طلبًا للعلم به أو بغيره وهو عالمٌ بذلك الشيء، فوجب لذلك أن يولّد العلم في الثاني، ولا يستحيل حصول الصحة مع الألم، فيجب صحة توليدها له وإنْ كانت الصحة

باقية، فإذا بَطُل ذلك عَلِم أن الصحة لا تولّده، وإذا لم يصح كونها مولّده له ولا بدّ من حصوله فيجب كونه شرطًا في توليد الوها الألم، وهذا كقولنا: إنّ الاعتماد يولّد الصوت بشرط المُصاكَّة(١)؛ لأنه إذا كان لا بدّ من اعتباره ولم يجز كونه مولّدًا للصوت وجب كونه شرطًا في توليد الاعتماد له، فكذلك القول في توليد الوها للألم، وإذا صحّ أن انتفاء الصحة شرطٌ في توليد الوها للألم لم يمتنع أن يكون هو المُعتبر في توليده، فبحسبه يولد دون الوها، ويكون قليله ككثيره في قدر ما يولّده إذا كان القدر الذي قد انتفى به من الصحة قدرًا واحدًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: فخبّرونا عن هذا القوي إذا فرّق جسم غيره فأبطل عنه صحة واحدة، وقد فعل فيه جزأين من الافتراق(٢)، أتقولون: إنهما جميعًا ولّدا ألمًا واحدًا أو أحدهما ولّد الألم دون الآخر؟ فإن قلتم: إنهما بمجموعهما ولّدا ألمًا من حيث هما صحة واحدة أوْجب ذلك القول بأنّ مسبّبًا واحدًا يتولّد عن سببين، وهذا يلزم عليه جواز فعلٍ من فاعلَيْن، بل يقتضي القول بصريح هذا المذهب بأنْ يقال لكم: لو أنّ زيدًا وعمرًا جميعًا فعَلَا في هذين الجزأين افتراقَيْن كلّ واحدٍ منهما افترقا، فيجب على هذا القول أن يتولّد عن فعلَيْهما ألمٌ واحد، وهذا يوجب كونه فعلًا لهما جميعًا، وهذا ينقض هذا الأصل الذي عليه المعتمد في إفساد مذهب المجبّرة، وفي إثبات الفعل فعلًا للعبد، وإذا كان القول بالتوليد يؤدّي إليه وجب القضاء بفساده، بل يلزم على هذا القول ما يزيد على مذهب المجبّرة، بأن يشترك جماعة من الفاعلين في تفريق جسم الحيّ

(١) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسَّة جسمين صلبين بشدَّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) الافتراق: عبارة عن البُعد بين الشيئين. (أصول الدين للبزدوي ص ١٧). هو حصول الجوهرين في حيِّزين يتخلَّلهما ثالث هو الافتراق. (أصول الدين للرازي ص ٣٤؛ قواعد الحرام في علم الكلام ص ٤١).

فيفعل كل واحدٍ منهم جزءًا واحدًا من الافتراق، ويتولّد عن جملة أفعالهم ألمٌ واحد فيؤدي إلى فعلٍ من جماعة فاعلين، وهذا أعظم من قول المجبّرة؛ لأنهم لا يبلغون هذا المبلغ وإنما يُجيزون فعلًا من قادرَيْن، وإنْ كان فيهم مَنْ يجوِّز فعلًا من فاعلَيْن جماعةً.

[شُبهــة]

فإن قلتم: إنّ الألم يتولّد عن أحد الافتراقَيْن دون الآخر، وقد عُلِم أنّ حالهما واحدة في الوجه الذي وُجِدا عليه، وفي الشرط الذي يولّدان عليه، فلِمَ صار أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر؟ خصوصًا مع قولكم: إنّ الشيء لا يولّد ما يولّده لمعنى ولاختيار مختار، وإنما يولّده لأمرٍ يرجع إليه فيما شاركه فيه، فيجب أن يولّد كتوليده، وعلى هذا القول بنَيْتم إبطال القول بأنّ الله تعالى لا يفعل بأسباب، فقلتم: إذا وُجِد السبب مِنْ فعله على الوجه الذي يوجد من فعلنا، فيجب أن يكون بمنزلته في أنه يولد، وإلا بَطُل القول بالتوليد، ولهذا قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله: إنه لا يجوز وجود مثل السبب، ولا يكون سببًا من فعل أيِّ فاعلٍ كان، وهذا دون ما ارتكبتموه في الألم من تجويزكم في أحد الافتراقَيْن أن يولّد أحدهما ولا يولّد الآخر، والجنس واحد والمحلّ واحد والوجه الذي وقَعَا عليه لا يختلف، وإنْ كان ذلك يسوغ لكم القول به ولا ينقض القول بالتوليد، فيجب أن يسوغ لمن قال: إنّ الله سبحانه لا يفعل بأسباب، القول بأنه يُوجب مِنْ فعله الاعتماد والمجاورة على الوجه الذي إذا وُجِدا عليه مِنْ فعلنا ولدا ولا يولدان من فِعْله، فإذا لم يصح القول بكِلَا هذين القسمين في توليد الوها للألم، فيجب ألّا يون مولّدًا له أصلًا. قيل له: إنّا نقول: إنّ كِلَا الافتراقَيْن يولّدان ألمًا واحدًا لما يؤدّي إليه من إثبات فعلٍ من فاعلين، وقد ثبت فساده، لكنّا نقول: إنّ الألم يتولّد عن الوها على ما رتَّبناه، فلا يمكن القول بخلافه؛ لأن ذلك يُوجب إبطال التَّوليد في الأفعال كلّها، بل يوجب إبطال القول بإثبات المباشر فعلًا للقادر منّا، وهذا ينقض الأصول، فيجب إذن أن نقول به ولا يصح معه إلّا أنّ أحدهما لا يَغْنيه تولّد الألم، ولا يمتنع مثل ذلك في الأصول؛ لأن التوليد لا يجب لذاته ولِمَا هو عليه في ذاته، فلا يجب أن يستحيل في أحدهما من الحكم ما لا يُشاركه الآخر فيه. ونظيره ما

ثبت في الاعتماد أنّ الذي يولّد منه في الثقيل إذا كان اعتمادًا صُعْدًا ما زال على ما يكافىء اللازم، ولا يمكن أن يُشار إلى شيءٍ منه دون غيره بحكم يختصّه، ولم يمنع ذلك من أن يكون بعضه هو المولّد دون سائره، ولا مَنْع مِنْ أن يكون اللازم مانعًا لنقص غير معيّن من التوليد دون سائره، وهذه طريقة ثابتة في المتولّدات، فغير مُمْتنع أن يقال بمثلها في توليد الوها للألم، وقد ثبت ما يُقارب ذلك أيضًا في الأُصول، وهو أنّ القدرة تحتاج في زيادتها إلى مزيد صلابة، فلو انتفت لانتفى بعض القدر دون بعض لا بعينه من غير أن يمكن أن نبيِّن لبعض منه من التخصيص ما ليس لغيره، وصحّ أيضًا أنّ الاعتقاد اللازم يحتاج في لزومه إلى رطوبة، فلو انتفى قدر منها لوجب أن ينتفي بعض الاعتماد دون بعض لا بعينه، وبيّنا أيضًا أنه تعالى لو فعل في المحلِّ الواحد حياتين لكانت إحداهما قبيحة لا بعينها مِنْ غير تخصيص لها دون الأخرى، وإذا صحّ في الأُصول ما ذكرناه لم يمتنع مثله فيما قُلْنا به في توليد الوها للألم، وسقط عنّا قول مَنْ ألزمنا أن نقول: إنّ لأحد الافتراقَيْن من الحكم ما ليس للآخر من حيث ولد ما لم يولّده الآخر، ولا يؤدّي ذلك إلى إبطال ما يعتمد عليه من أنّ الله تعالى يفعل بأسباب؛ لأن الذي قلنا به في الافتراق إنما قلناه لأمرٍ يجري مجرى المانع والعارض، والأصل في السّبب أنه متى وُجِد على الوجه الذي يولّد أنه يجب أن يولّد من فعلِ أي فاعلٍ كان، وإنما نقول: إنه إذا وجد مثل المسبّب مِنْ فعله تعالى عند مثل السبب على الحدِّ الذي يوجد من فعلنا، وكما أنه متولّد من فعلنا، فيجب كونه متولّدًا من فعله أيضًا، وهذا لا يتأتّى في الافتراق الذي قلنا: إنه لا يولّد، يبيّن ذلك أنّا إنما منعنا من توليده من حيث نعلّق توليده بشرط، ولم يحصل ذلك الشرط فيهما على وجهٍ يجب أن يولّدا جميعًا؛ لأن الصحة المُنْتَفية هي واحدة ولجنسها يتولّد، فلذلك وجب أن يتولّد جزء من الألم عند أحد الافتراقَيْن، وليس كذلك ما يلزم مَنْ يقول: إنّ الله تعالى لا يفعل بأسباب؛ لأنّا نجد أنّ السبب منْ فعل الله تعالى يقع عنده المسبّب على الوجه الذي يوجد من فعلنا، فإذا كان من فعلنا مولّدًا وجب كونه مولّدًا من فعل الله سبحانه، على أنّ شيخنا أبا إسحٰق بن عياش رحمه الله(١)

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن=

كان ينفي الألم أصلًا، ويقول: إنه ليس بمعنى، وإنما يألم الحيّ إذا بَطُلت صحة جسمه وانْتَفت الحياة عنه عن ذلك الموضع، فيألم عند ذلك كما يألم إذا أدرك المرارة، ولا يثبت معنى مدركًا ويتوصّل إلى نفيه بالسؤال الذي قدَّمناه، وإنْ لم ينتهِ به إلى حيث بلغنا به السؤال، وكان يعتلّ في نفيه بغير ذلك مما لا تعلُّق له بالكلام الذي تقدَّم ذكره، فلذلك عدلنا عن ذكره، لكن طريقته هذه تؤدي إلى نفي المدركات وما نعلم باضّطرار بضربٍ من الاستدلال، وهذا عكس النظر؛ لأن الواجب إثبات الضروريات ثم بناء المكتسب عليها. فأمّا التوصّل بالمكتسب إلى جحد الضرورة فمتعذّر، والعلم بأنّ عند تقطيع جسم الحيّ معنى ندركه ويختصّ ذلك المعنى بذلك المحلّ أقوى من العلم بإدراك الحرارة والبرودة وسائر المُدركات، فإنْ جاز نفي ذلك والحال ما قلناه ليجوزنّ نفي سائر الأعراض المُدْرِكة، وهذا باطل، فيجب إذن إثبات الألم وإذا صحّ ثبوته لم يكن بعده إلّا القول بأنّه قد يوجد متولّدًا عن فعلنا؛ لأنه لا يصح أن يبتدئه لعِلْمنا بتعذّر ذلك، وإذا صحّ أن يفعله متولّدًا لم يبقَ بعده إلّا القول بأنّ الوها يولّده؛ لأنه لا شيء بعترض هذا القول إلّا ومثله يعترض كل قولٍ سواه في كَوْنه متولّدًا عن غير الوها، وقد ثبت حدوثه لجنسه على بعض الوجوه؛ لأنه بحسب التقطيع يحصل إن كثر القطيع كثر الألم، وإن قلّ قلّ، وإذا صح ذلك وجب أن يقضي بأنه هو المولّد للألم وأن يبني القول في سائر ما يسأل عنه على ما قدَّمناه، والاستدلال على ذلك بأنّ النظر يولّد العلم على طريقة واحدة؛ كالاستدلال بإيجاب الوها للألم، ولذلك يحصل العلم للناظر بحسب النظر، فلا يجوز أن ينظر في دليل الشيء فيقع له العلم بغيره، ونحن نبيِّن هذه الطريقة في باب المعارف إنْ شاء الله، فلذلك لم ننقضه هٰهنا.

ومما يدلّ على أنّ ما نفعله من الاعتماد في محلّ القدرة يولّد الفعل في غيره أنّ الواحد منّا إذا ماسّ الشيء بيده أو ماسّ ما مسّه واعتمد عليه حصل فيه الحركات، ومتى لم تحصل المُماسّة لم تحصل الحركات، فلو لم تكن

= أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حدّ تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

حادثة من جهته لم يجب وجودها على هذا الوجه، وبهذا الشرط لم تكن الحركات بأن تحصل في الجسم بلا مُماسّة أوْلى منها بأن تحصل مع المُماسّة، وكان لا يمتنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك ما نأى عنّا وما هو مُنفصل منّا بحسب الاعتماد كما يتحرّك الجسم إذا حصل بينه وبين يدنا مُماسّة، وفي بطلان ذلك دلالة على أنّ ما يقع من الحركات فيما نُحرِّكه ونحمله من فعلنا على جهد التَّوليد.

[شُبهــة حصول الحركات في الأجسام من غير مُماسّة]

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم حصول الحركات في الأجسام من غير مماسّة حتى يكون وجود المماسّة وعدمها بمنزلةٍ واحدة؟ قيل له: لأنّا على طريقةٍ واحدةٍ نروم تحريك الحجر من غير مماسّة بيننا وبينه فيتعذّر ذلك، ومتى حصل بيننا وبينه مماسة تأتّى، فعَلِمْنا بأنّ المُماسّة شرط، وأنه لولاها لما حصل المسبّب، كما أنه لولا الاعتماد لما حصل ذلك، وهي في أنه يحتاج إليها بمنزلة نفس الاعتماد في هذا الباب، ولولا أنّ الأمر كذلك لم يمتنع أن يفعل فيما بيننا؛ لأن تعذّر ذلك إنما هو للحاجة إلى المُماسة، فلو لم يحتج إليها لكان يتأتّى الفعل فيما بيننا وبينه حائل، وفيما لا حائل بيننا وبينه يجب أن يكون على طريقةٍ واحدةٍ، ولوجب أن يكون القادر بقدرة في حكم القادر لنفسه في أنه يخترع الفعل فيما نأى عنه إذا فعل في يده الاعتماد، ولو كان كذلك لم يكن القريب بأن يفعل فيه أوْلى من البعيد، ولصحّ من القويّ مَنْع الضعيف من التصرّف وإنْ كان بعيدًا عنه، ولو كان كذلك لأدّى إلى فساد ما يتوصّل به إلى أن تصرّف الإنسان فعله ولو صحّ أن يفعل الحركات في غيرنا باعتماد اليد من غير مُماسة حتى يقع ذلك على طريقةٍ واحدة لوجب صحة ما نقصد إلى بيانه من أنّا نولّد الأفعال في غيرنا، كما يجب صحة ذلك إذا ثبت أنّا لا نفعل في الغير إلّا بشرط المُماسّة.

[مقالة شيخ القاضي]

فأمّا ما يقوله بعض شيوخنا من أن الواحد منّا يولِّد اللون في غيره نحو حُمرة الخجل وصُفرة الفزع، ونحو ما يحصل من الحركات في المُحِبّ إذا رأى

حبيبه، وما يحصل في قلبه من العلم إذا رأى الشيء وحضره إلى ما شاكل ذلك، وإنْ لم تكن هناك مُماسة ألبتّة، فممّا نبيِّن فساده من بعد؛ لأن هذه الأُمور ليست بمتولّدة عندنا على وجه، وإنما تحدث عند غيرها لوجوه ولا تجري على طريقةٍ واحدة، والقول في العلّة التي لها نحتاج في توليد ما تولّده في غيرنا من الحركات إلى مماسّة الجسم نذكره من بعدُ ونبيِّن القول فيه إن شاء الله.

[شُبهـــة]

فإن قيل: أليس كما يحرك الحجر بيده إذا اعتمد عليه، ويفعل الوها في جسم الحيّ بالاعتماد، فكذلك نفعل حمرة الموضع الذي ضربه أو حصر به، فقولوا إن ذلك فعله كما قلتم إن الوها فعله. فقيل له: إن الشيء إنما يجب أن يكون فعلًا له متى ثبت كونه حادثًا، فأمّا إذا لم يثبت ذلك لم يجب ذلك فيه، وحُمْرة الموضع ليس بحادث لأنه حُمرة الدم الذي كان مستكنًّا فظهر عند الضرب؛ لأن الضرب يُزعجه من مكانٍ إلى مكان، ولذلك يختلف ظهوره بحسب رطوبة الموضع؛ لأنه إذا ضرب أسفل قدمه لم يظهر ذلك كظهوره إذا حلّ الضرب بفخذه، وتختلف أحوال الناس بحسب رطوبة أجسامهم، ولو كان حادثًا لوجب أن يتساوى في جميع هذه المواضع، بل كان يجب إذا فعلنا الضرب في الجماد أن تحصل فيه حمرة؛ لأنه يحتمل الكون كما يحتمله بعض الحيّ، لأن الكون لا يحتاج لا إلى محلِّه فقط، وكل ذلك يبيّن أنّ ذلك ليس بحادث، وأنه إنما يظهر للرّائي بعد أن لم يكن ظاهرًا له، وإلّا فهو لون الدم الذي كان كامِنًا في الجسم، وذلك يسقط السؤال.

وليس لأحدٍ أن يقلب ذلك علينا في الألم، فيقول: إنه يختلف حاله وإنْ كان الضرب واحدًا في أسفل القدم والفخذ، ويوجد في جسم الحيّ ولا يوجد في جسم الميت، وإنْ كان الضرب متساويًا فيجب على ما قدَّمتم ذكره في الحُمرة أن يكون الألم غير حادث أيضًا، وألّا يكون مِنْ فعله؛ وذلك لأن السبب إنما يوجب المسبّب متى كان المحل محتملًا، فأمّا إذا لم يحتمله لم يولّده، وما لا حياة فيه لا يحتمل الألم، ولذلك لم يوجد فيه، ولا يمكن أن

يقال: إنه لا يحتمل الكون؛ لأنه لا يحتاج في وجوده إلّا إلى محلِّه فقط، وإنما تختلف المواضع في باب الألم، وإنْ كان في جميعها حياة، لأن المولّد للألم الوها لا الضرب والاعتماد، ومتى كان الموضع صلبًا قلَّ ما يوجد فيه من الوها، وإذا كان رخوًا كَثُر ذلك، فيختلف الألم بحسبه.

وبعد، فإنّ الألم لا يبقى ولذلك ينتفي من غير ضدّ ولا ما يجري مجراه، فلا يصح أنْ يقال: إنه عند الضرب يظهر، وقد كان من قبلُ كامنًا، وليس كذلك حال الحُمرة لأنها باقية، فلا يمتنع انزعاج محلّها من باطن إلى ظاهر عند الضرب، فلا يدلّ ما قالوه على أنها حادثة وإنْ وجب كون الكون حادثًا، هذا على القول الذي يقول: إنّ جنس الألم لا يوجد في الجماد.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا على ما قاله أبو هاشم رحمه الله آخرًا من أنّ وجوده في الجماد يصح وإنْ كان لا يسمّى ألمًا، ولا يحصل أحد به ألمًا، فالضرب يولّده في الموضعين جميعًا، والكلام في أنّ ما نفعله في غيرنا عن الاعتماد يتولّد دون غيره، وفي أنّ فيه ما نفعله دفعًا، وفيه ما نفعله جذبًا، وفيه ما نفعله عند تحريك بعضنا، وفيه ما يصح أن نفعله على خلاف هذا الوجه يُذكر بعد هذا، ونبيِّن من بعد إبطال قول مَنْ أجاز أن يتولّد الإدراك والعلوم وغيرهما من فعلنا في فصلٍ نفرده، ونذكر الآن أسئلة مَنْ نفى التوليد ونُجيب عنها.

فصل في ذكر ما يسأل عنه مَنْ نفى التولّد من الشبه وبيان الأجوبة عنها

[١ ـ شُبهــة]:

قالوا: لو صحّ أن يفعل الواحد منّا الفعل في غيره لأدّى ذلك إلى كونه فاعلًا للإصالة المتولّدة عن الرَّمْي وغيرها، وهو عاجز ميت؛ لأنه يجوز أن يفعل الرَّمي ثم يعجز أو يموت، ولما وُجِدت الإصابة ثم توجد، بل هذا القول منكم يؤدّي إلى جواز كونه فاعلًا وهو معدوم بأن يفعل سبب الإصابة ثم يفنيه الله تعالى قبل وجودها، وما أدّى إلى كونه فاعلًا وهو ميت معدوم يجب فساده، فيجب إذن ألّا يكون الفاعل منّا قادرًا إلّا على ما يثبته في محل قدرته.

واعلم أنّ ما دلَلْنا به على أن القادر منّا يقدر على أن يفعل مقدوره متولّدًا ومباشرًا، وأنهما يتعلّقان به على حدٍّ واحد يقتضي بطلان ما سأل عنه؛ لأنه إذا لم يمتنع أن يفعل الإصابة في غيره، وكان ذلك لا يتعلق بكونه قادرًا ولا حيًّا؛ لأن وجودها في الهدف وهو عاجز ميت في الصحة كوجودها فيه وهو حيٌّ قادر، والسبب المُوجب لها قد تقدَّم وجوده من جهته، فلا مانع يمنع من وجود الإصابة وهو عاجز ميت، ولو جاز مع بقاء بعض الأجسام فناء سائرها كان لا يمتنع أن تفنى بعد الرَّمي وقبل الإصابة، فتوجد الإصابة من فعله وهو معدوم، وليس يمكن أن يطعن في ذلك إلّا من جهة الاستبشاع، ومثل ذلك لا يؤثّر فيما دلّ الدَّليل عليه، وقد بينّا أن المتولّد كالمباشر في أنه مِنْ فِعْلنا، فإذا كانت صحة ذلك تقتضي جواز كونه فاعلًا للإصابة وهو عاجز وميت ومعدوم، فيجب أن تقضي بصحّته.

وبعد، فإنّ الدَّلالة قد دلَّت على أنّ الواحد منّا يجوز أن يفعل المباشر وهو عاجز؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل لا يمتنع عندنا على ما سندلّ عليه من بعد، وإذا جاز مع فنائها الفعل لم يمتنع أيضًا مع وجود العجز، وكذلك يصح أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، ولذلك يصحّ من القادر منّا أن يقتل نفسه، فيكون فاعلًا للقتل في حال يستحيل كونه حيًّا وقادرًا، وإنما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة، فلذلك فارقت الحركات وغيرها من أفعال الجوارح، وإذا صحّ ذلك في المباشر، فتجب صحته في المتولّد، وإنْ كان يختصّ المتولّد بأنه لا يحلّ بعضه فيصح لأجل ذلك وجوده مع فنائه لو صح في الأجسام فناء بعضها مع بقاء سائرها، ولو صحّ مِنْ هذا السائل التشنيع بما قاله في المتولّد لصحّ التشنيع بمثله في المباشر، وإذا جاز أن يفعله وهو عاجز ميت، فكذلك يجوز أن يفعل المتولّد وهو بهذه الصفة، وليس لأحدٍ أن يدّعي العلم بأنّ من حقِّ الفاعل أن يكون موجودًا في حال الفعل، ويزعم أن ذلك يُعلم بالبديهة؛ وذلك لأن الفعل لا يحتاج إلى كون فاعله موجودًا إذا لم يكن حالًّا في بعضه، وإنما يقتضي وجوده متى حلَّ في بعضه، لأن من حقِّ المحلّ أن يكون موجودًا، وإنما يحتاج الفعل إلى تقدُّم كَوْن فاعله قادرًا، فإن كان مباشرًا متولّدًا

يقارن السبب وجب أن تقدَّم كونه قادرًا قبله بوقت، وإنْ كان متولّدًا يتأخّر عن السبب وجب تقدُّم كونه قادرًا قبل وجود سببه الأوّل بوقت، ومتى لم يكن الفعل حالاّ في بعضه، فوجوده كعدمه في أنه لا يحلّ بصحة الفعل، يبيّن ذلك أنه لو كان معدومًا لم يمتنع وجود ما هو من جنس هذا الفعل في سائر الأجسام من فِعْله تعالى، وإذا صحّ ذلك لا يمتنع وجود مثله مِنْ فعله، وإنْ كان في تلك الحال معدومًا، وإنما يمتنع عندنا عدمه من حيث وجب في فناء بعض الأجسام أن يكون فناءً لسائرها؛ لا لأنّ الفعل يقتضي وجوده. واعلم أنّ المباشر لا يجوز أن يفعل القادر منه وقد عجز أو مات إلّا أقلّ قليل الفعل، لأنه يبتدئه بالقدرة في الثاني، فإذا عجز لم يصح أن يفعل مثله في الثالث، فلا يصحّ أن يوجد منه إلّا أقلّ الفعل، هذا إذا كان ذلك الفعل ممّا لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، كأفعال القلوب. فأمّا إذا كان يحتاج إلى الحياة، فإنها ممّا لا يصح أن يفعلها وهو ميت، وإن صحّ أن يفعلها وهو عاجز؛ لأنها لا تحتاج في وجودها إلى القدرة كحاجتها إلى الحياة. فأمّا المتولِّد، فعلى ضربَيْن: أحدهما يوجد كل جزء منه بسبب غير سبب صاحبه، كالكلام الذي يحلّ في اللّسان، فلا يصح أن يفعل من ذلك مع العجز إلّا حرفًا واحدًا؛ لأن وجوده متعلّق بوجود المباشر، والثاني يتولّد عن السبب الأوّل حالاّ بعد حال نحو الإصابة ونفوذ السَّهم، وهذا لا يمتنع وجوده بعد العجز والموت؛ لأن وجود آخره لا يتعلق بوجود المباشر والكلام الموجود في الضدّ قد وجد سبب جملته، فلا يمتنع وجود جميعه مع العجز والموت، وإنما لم يجز وجود الفعل مع المَنْع لأنه يجري مجرى المُضادّ له، فلذلك فارق العجز والموت اللذين لا يضادّان الفعل الذي ذكرناه على وجه.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الخبر بيَّن إنْ كان عجزًا لم يمتنع وجود الحرف الواحد معه، وإن كان فساد بُنْية لم يصح ذلك فيه من حيث كان القادر منّا مُحتاجًا إلى صحة البُنْية، وفساده يجري مجرى المَنْع من وجوده، وجملة ما اعتبره رحمه الله في ذلك أنه متى كان محلّ الفعل على صفة يجوز معها وجود ذلك الجنس من فِعْل الله تعالى جاز وجود مثله مِنْ فعله، وإنْ كان

قد عجز أو مات، ومتى كان على صفة لا يصح معها وجود ذلك من فعل الله لم يصح وجوده مثله من فعله، ومتى بُنِيَ الكلام في هذا الباب على هذا الوجه استمرّ في جميع ما يسأل عنه من المسائل.

[٢ ـ] شُبهــة أخرى:

قالوا: قولكم بالتولّد يؤدّي إلى أن يكون مستحقًّا للذمّ والمدح على الفعل بعد موته، وإلى أن يستحقّ الثواب والعقاب في هذه الحال، وقد عُلِم فساد ذلك؛ لأنه لو فعل وهو ساهٍ لم يستحقّ ذلك أجمع، فبأن لا يستحقّه وهو ميت أوْلى، ومتى قلتم؛ إنه لا يستحقّ ذلك أدّى إلى أن يفعل الفاعل سبب إصابة نبيّ أو مؤمن، فيمكنه أن يُزيل عن نفسه الذمّ والعقاب بأن يتوصّل إلى عجز أو موت ويوجب ألّا يتعاظم ما يستحقّه من الذمّ بأن يكون المعلوم أنّ رميه يوجب إصابة مؤمن أو نبيّ، فإذا كان ذلك فاسدًا، فالقول بالتوليد أدّى إليه، فيجب فساده.

الجواب: إنه لا يمتنع عندنا أن يستحقّ على الفعل المتولّد الذمّ أو المدح، والعقاب أو الثواب؛ لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالمٌ بحاله أو متمكّن من العلم بذلك وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائمٌ في المتولّد، فالتفرقة بينهما فيه لا تصحّ، وإنما قلنا في السَّاهي أنه لا يستحقّ الذمّ على فعله أو المدح؛ لأن تحرّزه من الفعل وهو ساهٍ يتعذّر، وليس كذلك المتولّد؛ لأنه قد كان يمكنه التحرّز منه بألّا يفعل سببه إذا كان عالمًا بأنّ ذلك الفعل يتولّد عنه أو ظانًّا له.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله]

فأمّا إن لم يخطر ذلك بالبال، فإنه بمنزلة فعل السّاهي(١)، وعند الشيخين(٢) رحمهما الله أنّ ما جرى هذا المجرى لا يكون قبيحًا ولا حسنًا، فلا

(١) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).
(٢) يقصد بهما أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم.

يستحقّ به ذمًّا ولا مدحًا، وعند شيخنا أبي عبد الله(١) أنّ ما كان منه ظلمًا فإنه يقبح منه ولا يستحقّ به الذمّ؛ لأنه لم يمكنه التحرّز منه، وليس هذا حال المتولّد إذا عَلِمه أو ظنّه؛ لأنه عندهما بمنزلة فعل العالم وهو يستحقّ الذمّ به إنْ كان قبيحًا، وكذلك عنده لأنه يمكنه التحرّز من فعله والحال هذه بألّا يفعل سببه أو يتوصّل مع فعل السبب إلى أن لا يوجد المسبّب، وإذا صح استحقاق الذمّ به فموته لا يؤثّر في ذلك؛ لأن ما أوْجب استحقاق الذمّ إذا حصل، ثم يُراعِ كون المستحقّ له حيًّا أو ميتًا أو عاجزًا أو قادرًا؛ لأنه ليس لكونه كذلك تأثير في جنس ذمّه.

وبعد، فلو قدح ذلك في التولّد لقدح في المباشر الذي يوجد في حال الموت، فكان يجب نفي المباشر لهذه الطريقة، كما يجب نفي التولّد، وما يُجاب به إذا جُعل قدحًا في المباشر فهو الجواب إذا طعن به في المتولّد، ولا نقول: إنّ فاعل الرمي الذي هو سبب الإصابة في نبيّ أو مؤمن لا يمكنه إزالة الذمّ عن نفسه، بل يمكنه ذلك بالتوبة، ولولا ذلك لم يكن له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه، لا إلى الانتفاع بطاعاته، فكان يقبح تكليفه، وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه.

وإنما قلنا: إنّ المباشر يصح أن يستحقّ به الذمّ إلّا وهو عالمٌ به في حال وجوده؛ لا لأن ذمّه يستحيل وهو غير عالم، لكن لأنه متى لم يكن عالمًا به أو في حكم العالم لم يمكنه التحرّز من إيجاده، وليس كذلك المتولّد؛ لأن وجوده يتعلق بوجود سببه، فلا يمتنع في حال وجوده أن يستحقّ الذمّ به، وإنْ كان غيرُ عالمٍ به أو في حكم العالم من حيث كان يمكنه التحرّز منه في حال إيجاده السببِ، فلذلك افترقا في هذا الوجه.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧. مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

[٣ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: إثبات التولّد يؤدّي إلى أن يموت الواحد منّا وهو من أهل الجنة ثم يقع بعد موته ما يستحقّ به النار، فنحو إصابة مؤمن أو نبيّ، ولو جاز ذلك لجاز أن يتغيّر حاله فيما يستحقّه من ثواب أو عقاب بفعل غيره على ما يقوله المجبّرة.

بل القول بذلك يؤدّي إلى أحد أمرين فاسدين: إمّا أن يقال: إنّ التوبة[١] ممّا لم يقع تصح، وأنها تُزيل ما لم يستحقّ وهذا مُحال، أو يقال: إنه متى فعل الرمي الذي يعلم أو يظنّ أنه يولّد إصابة مؤمن أو نبيّ، فقد استحقّ العقاب على تلك الإصابة الآن، فلذلك تصحّ توبته، وهذا يوجب استحقاق الذمّ على الفعل وهو معدوم، ومتى أدّى القول بالتوليد إلى هذا الفساد فيجب القول بفساده.

[اختلاف إجابة أبي هاشم في كتبه]

واعلم أنّ قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله في كتبه قد اختلف، فربَّما قال: إنه يستحق العقاب[٢] على المسبّب في حال وجود سببه، وربما قال: إنه لا يستحقّ ذلك عليه إلّا في حال وجوده. وعلى القولين، فالتوبة تصح من المتولّد قبل وجوده، لكنّه على القول الأوّل يقول: إنّ التوبة تمنع من استحقاق الثواب[٣] بالمتولّد، وتُزيل ما قد استحقّه على السبب، وعلى القول الثاني يقول: إنها تُزيل ما قد استحقّ من العقاب على الأمرين جميعًا، ولا يمتنع في

(١) التوبة: هي الرجوع والندم. (التوحيد للماتريدي ص ٣٥٦). ويشرح الفاطمي عبد الجبار نفسه التوبة فيقول: أن يندم على القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله من القبح. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٣١ و٧٨٢). وأما في «المغني» فيقول القاضي: التوبة هي الندم على ما فعل مع العزم. (المغني ٤٢٨/١٤).

(٢) العقاب: يقول القاضي عبد الجبار: العقاب هو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الاستخفاف والنكال. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٠). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: العقاب هو المضارّ المستحقّة على وجه الإهانة، المفعولة على وجه الجزاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨).

(٣) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

التوبة أن تكون مانعة من العقاب، كما لا يمتنع أن تكون مُزيلة له، فمتى فعل سببًا لإصابة وجاز أن يكون المسبّب فسقًا دون السبب، لم يمتنع أن يقال على أحد القولين إنه في حال موته مستحقٌّ للثواب، ثم يستحقّ العقاب من بعد؛ لأنه إذا كان هو المدخل لنفسه بفعل السبب في ذلك، لم يمتنع كونه مستحقًّا للعقاب بعد الموت، وقد كان يمكنه التحرّز من ذلك، فإذا لم يتحرّز صار كأنه مبتدىء به في أنه يستحقّ به العقاب. وإنما قلنا: إنه بعد موته يستحقّ العقاب عليه لأن من حقِّ الفعل ألّا يستحق به العقاب إلّا وهو قبيح، ولا يكون كذلك إلّا وهو واقع على وجهٍ دون وجه، فلو وجد ولم يقع عليه لم يستحق العقاب، فبأن لا يستحقّه في حال عدمه أوْلى، وإنما كان يستحيل ذلك لو قلنا: إنه قد استحقّ العقاب على العقل بعد موته على وجهٍ كان لا يمكنه التحرّز منه. فأما إذا أمكنه ذلك ولم يتحرّز وفعل السبب، فقد صار كأنه قد فعل المسبّب، فلذلك فارق هذا القول ما يذهب إليه المجبّرة، لأنهم يُوجبون الذمّ بفعلٍ لا سبيل له إلى التحرّز منه على وجهٍ من الوجوه، وعلى القول الآخر نقول: إنه عند إيجاد السبب قد استحقّ الذمّ والعقاب إذا كان المعلوم أنّ المسبّب يتولّد عنه، فلا يؤدّي ذلك إلى أن يموت وهو مؤمن ثم يصير كافرًا، ولا إلى أن تُقبل توبته مما لم يقع، ونقول: إنه لا يمتنع أن يستحقّ العقاب في حال وجود السبب على المسبّب المعدوم[1]؛ لأنه في حكم الواقع منه بإيجاد السبب، ويفارق حاله حال سائر المعدومات؛ لأنها لم تحصل في حكم الموجود من جهته، فلذلك لم تستحقّ الذمّ به، وقد بينّا في «شرح الجامع الصغير»[2] أنّ الصحيح هو القول الآخر؛ لأن استحقاق الذمّ والعقاب بالفعل يتبع كونه قبيحًا، وكونه قبيحًا يتبع حدوثه، فما لم يحدث لا يصح تعلّق ذلك به، ولا يمتنع أن يموت مؤمنًا في الحال ثم يصير كافرًا، إذا كان هو الذي أدْخل نفسه في الكفر الذي يكفر به، وقد كان يمكنه التحرّز منه، ولا يمتنع أن تُقبل توبته ويُزيل بها العقاب مرّة، وتكون مانعة من العقاب أخرى؛ لأن ما يزول به الضّرر الحاصل

(١) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعدوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قد يكون سببًا في التحرّز من ضرر لولاه لحصل، وكل ذلك يسقط ما سأل عنه وظنّ أنه يجب لأجله ترك القول بالتولّد.

[٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان المتولّد فعله لوجب إذا رمى وغلب على ظنّه أنه يولّد إصابة مؤمن أن يستحقّ به الذمّ والعقاب إذا مات، وإن منعه مانع من توليد هذه الإصابة؛ لأن ما له استحقّ الذم به لا يتغيّر بمنع المانع، وهذا يوجب أن يستحقّ الذمّ والعقاب على ما لم يوجد ولا يوجد قطّ، والقول بذلك يضارع القول بالجبر بل يزيد عليه؛ لأنهم علّقوا الذمّ بفعل موجود وعلّقتموه بما لا يوجد قطّ، فيجب إذا كان ذلك باطلًا أن يُبطل القول بالتوليد. واعلم أن المسبّب متى كان المعلوم أنه لا يوجد لم يستحقّ به الذمّ والعقاب في حال السبب ولا بعده، وإنما يشترط أن يكون ظانًّا لوجوده في حال السبب في استحقاق الذمّ به متى كان المعلوم أنه يوجد.

فأمّا إذا لم يوجد، فإنّ ذلك لا يقتضي استحقاق الذمّ والعقاب به ألبتّة، وإن لم يمتنع أن يكون مُوجبًا لزيادة ما يستحق بالسبب من العقاب؛ لأنه متى ظنّ أنه يولّد قبيحًا كان ما يستحقّ به من الذمّ أعظم منه إذا لم يظنّ ذلك، وإنما لا يستحقّ به العقاب عند السبب إذا كان المعلوم أنه لا يوجد؛ لأن استحقاق الذمّ يتبع وجود الفعل، أو أن يكون في الحال بمنزلة الموجود بأن يكون المعلوم أنه يوجد عن السبب. فأمّا على غير هذا الوجه، فإنه لا يستحقّ الذمّ به، ومتى صح ما ذكرناه سقط سؤاله لأنه بناه على أنّا نقول بذلك، فقد بينًّا أنّ القول به لا يصح، وإذا لم يصح ذلك لم يلزم عليه قول المجبّرة على ما ظنّه هذا. على أنّا قد بينّا أنّ الصحيح أنه يستحقّ الذمّ والعقاب بالمسبّب في حال وجوده لا في حال وجود سببه، فمتى لم يستحقّ به الذمّ البتّة، وسقط السؤال على هذا القول على كل وجه.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعل الواحد منّا الفعل في غيره على جهة التَّوليد لوجب كونه قادرًا عليه قبل وجوده بحال واحد كالمباشر؛ لأن الواجب عندكم

في القادر أن يستحيل كونه قادرًا على الشيء في حال وجوده، ويصح كونه قادرًا عليه قبله بوقت، ويستحيل بأوقات، وإذا لم يصح ذلك في المتولّد وجب ألّا يكون قادرًا عليه أصلًا. واعلم أنّ القادر على الشيء قد تختلف أحواله، فمتى كان المقدور مبتدأ وجب كونه قادرًا عليه قبله بوقتٍ واحد ليصح منه إيجاده وإلّا لم يصح؛ لأن تقدّم القدرة قبله بأوقات يُحيل إيجاده إذا انقضى وقته بحالٍ واحدة.

فأمّا ما يفعله متولّدًا، فيجب أن يُراعى، فإنْ كان ممّا يُضام السبب في الوجود، فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بحال واحد لما ذكرناه، وإنْ كان يتأخّر عن السبب كالعلم، فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بوقتين، وإن كان ممّا يقع عن سبب بعد سبب فيجب كونه قادرًا عليه في الوقت الذي قدر على السبب الأوّل؛ لأن سائر ما يوجده بعده يتعلّق بوجوده، وإنما كان كذلك لأنّ المسبّب بوجود السبب يصير في حكم الواقع وفي حدّ ما لا يقدر عليه مما مضى وقته، ولذلك لا يصح منه أن يفعله ويتركه وقد وجد السبب، وإذا صحّ ذلك وجب أن يكون القادر يراعي كونه قادرًا عليه بسببه.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو أردتم أن تُخْرِجوه من كونه مقدورًا لما زاد على ما ذكرتم من أنه لا يصح منه فعله وتركه وقد وجد السبب، قيل له: إنّ وجود المسبّب إذا تعلّق بالسبب وجب بعد وجوده أن يصير في حكم الواقع؛ لأنّا لو قلنا؛ إنه في حكم المبتدأ لخرج من أن يكون له تعلُّق بالسبب، وأن يكون مُوجبًا له، ولا يمتنع مثل ذلك في المقدور لشيء يرجع إليه، ألا ترى أن الواحد منّا يقدر على ما يوجد في العاشر من مقدوره أن يفعله في العاشر، ولا يصح أن يفعله قبله لأمرٍ يرجع إليه، فإنّ القديم سبحانه قادرٌ على ما يفعله بل وجوده بأوقات كثيرة لاستحالة وجود مقدوره في تلك الأوقات، فلا يجب أن يخرج حال القادر مع المقدور على وجهٍ واحد في أن يكون متقدِّمًا لوقت وجوده بحال واحدة، ولو جاز أن يجعل ذلك واجبًا حتى لا يجوز خلافه، لوجب أن يكون تعالى يقدر حالًا بعد حالٍ بقُدَر متجدّدة،

وكل ذلك يبيّن فساد ما قاله، وأنه بنى الكلام على دعوى، فإذا ثبت ما أوردناه بالدَّليل فيجب فساده.

[٦ ـ] **شُبهــة أخرى لهم:**

قالوا: لو جاز أن تفعلوه في غيركم على جهة التولُّد، لصح أن تتركوا ذلك بدلًا من فعلكم له في حاله؛ لأن من حقِّ القادر(١) على الشيء أن يكون قادرًا على تركه، وأن يصح أن يفعله على الوجه الذي يُفْعل عليه، وقد قلتم في المباشر: إنه متى قدر على الشيء قدر على تركه في حاله وقلتم لو لم يصح منه فعل تركه لم يصح منه فعله، ولا وجب ذلك نقض كونه قادرًا وأن يكون في حكم الممنوع المضطرّ، فيجب في المتولّد لو كان فعلًا لكم مثله، ومتى لم يصح ذلك فيه علم أنه ممّا لا يقع بالقدرة، وأنه مِنْ فعله تعالى أو مما يقع بالطبع؛ يبيّن ذلك أنه لو جاز أن يفعل القادر ما لا يجوز أن يفعل تركه لجاز أن يفعل ترك ما لا يجوز أن يفعله، ولجاز أن يفعل ما لا يصح أن يفعل ضدّه وإنْ كان له ضدّ، فلمّا بَطُل ذلك ثبت ما قلناه.

واعلم أنّ الذي ادّعاه السّائل مما لا يقول به في كلّ ما لا يقدر عليه الواحد منّا؛ لأن المقدور قد يجوز أن يكون ممّا لا ضدّ له، فلا يجب أن يكون القادر عليه قادرًا على ضدِّه، وإذا لم يجب ذلك في الضدّ، فبأن لا يجب في التَّرْك أوْلى؛ لأن الترك يجب أن يكون ضدًّا، وتجب فيه صفات زائدة على كونه كذلك، ولا بدّ لهذا السائل مما قلناه في القديم سبحانه خاصّة؛ لأنه تعالى لا يُوصف بالترك، فلا يمتنع أن يكون قادرًا على الشيء وإن لم يُوصف بالقدرة على تركه من حيث كان الترك والمتروك يجتمعان في وجوب حلولهما في محلِّ القدرة وصحة وجود كل واحدٍ منهما بدلًا من صاحبه في وقتٍ واحد من قادرٍ واحد، فغير مُمْتنع مثله في الواحد منّا في بعض ما يقدر عليه، وإنما يجب ذلك فيما له ترك؛ لأنه إذا كان كذلك لم يصح أن يقدر عليه ولا يقدر على تركه، كما يجب إذا كان له ضدّ وقدر عليه أن يكون قادرًا على ضدِّه، فأمّا إذا لم يكن له ترك فهو بمنزلة ما يكون له ضدّ في أن هذه القضية لا تجب فيه.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٥ من هذا الجزء.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

وقد قال الشيخان رحمهما الله في غير موضع: إنّ من حقِّ القادر على الشيء أن يصح أن يفعله ويصح ألّا يفعله، وأنّ ذلك يستمرّ في كل قادر وكل مقدور، فأمّا أن يجعل حدّ القادر ما يصح أن يتركه بدلًا من أن يفعله، فذلك مما لا يصح.

[توضيح أبي هاشم]

وأوضح ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، بأنْ قال: كونه قادرًا على الشيء لا يتعلّق بغيره من تركٍ وضدّ، بل يجب أن يكون له حكم معه ولا ضدّ له كما يكون له معه الحكم وله ضدّ، وذلك الحكم ما قدَّمناه من أنه يصح أن يفعله وألّا يفعله مع السلامة، وأيّد ذلك بأنه إنما يذكر التَّرك لينبّه به على أنّ ذلك الفعل ممّا لا يجب وقوعه لا محالة، وأنه إذا جاز أن يجب لو تركه عليه جاز أن يفعله وأنْ لا يفعله، وإذا كان وصفنا له بأنه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله يقوم مقام ذكر التَّرك في الفائدة، فلا وجه لذكره في المقدورات أجمع، وإنْ كنّا نذكره في بعضها إذا كان له ترك كما نذكر الضدّ في بعضه إذا كان له ضدّ، والمتولّد مما لا ترك له فذِكْر ذلك فيه لا يصحّ، وإنما قلنا: إنه لا ترك له لأن من حقِّ الترك أن يكون ضدًّا للمتروك في وقته، ويكون القادر عليه واحدًا، ويصح وجود كل واحدٍ منهما على جهة الابتداء بالقدرة في محلِّها، وهذه الشروط لا تصح في المتولّد لأنه على ضربين: أحدهما لا ضدَّ له أصلًا، فبأنْ لا يكون له تركٌ أَوْلى، وهذا كالتأليف والألم، ولا يصح أن يكون ضدّ سببهما ضدًّ لهما لأنه يؤدّي إلى كونه ضدًّا لشيئين مختلفين غير متضادَّيْن، وهما التأليف والمجاورة، وهذا فاسد، والثاني له ضدّ وليس لسببه ضدّ، وهو ما يتولّد عن النظر والاعتماد؛ لأنه لا ضدّ لهما، وإنْ كان المتولّد عنهما له ضدّ، كالعلم والأكوان والأصوات، فلا يصح أن يقال: إنّ ضدّ سببهما ضدٌّ لهما إذا لم يكن لسبب ضدٌّ أصلًا، ولا يمكن أن يقال في ضد الكون المتولّد عن الاعتماد أنه تركٌ له؛ لأنه لا يصح من القادر أن يوجد بدلًا منه، وقد وجد سببه لأن مسبّب السبب بالوجود أَوْلى، ولأن ضدّه إذا وجب كونه حالّاً في محلِّه لم يصح أن يفعله إلّا بسبب، ولا يصح أن يكون سببه

مجامعًا له وإنْ كان مما يصح أن يبتدئه كان منعًا من وجود مسبّب السبب، فلا يصح أن يقال: إنه تَرْكٌ له؛ لأن من حقِّ الترك والمتروك أن يكون حالهما مع القادر سَواء في صحة الإيجاد. فأمّا الحرف الذي يتولّد عن الاعتماد، فلا يصح أن تتركه بحرفٍ آخر؛ لأنه إنما يفعله بسبب لا يجوز كونه مجامعًا لسبب الحرف الآخر ولا واقعًا بدلًا منه لأنه ليس بتركٍ له، ولذلك قد يتعذّر عليه سبب أحد الحرفين، وإن تأتّى له السبب الآخر، وقد يتعذّر عليه أحد الحرفين دون الآخر، ولذلك يحتاج في كل حرفٍ إلى فعل سببٍ آخر غير سبب الأوّل، فلا يصح إذن أنْ يقال؛ إنه يترك أحد الحرفين بالآخر، وكل ذلك يتبيّن مِنْ حال هذه الأُمور المتولّدة أنه لا تَرْك لها، فكيف يجب في القادر عليها أن يكون قادرًا على تركها؟ فأمّا ما له ضدّ، فإنّا نقول: إنّ القادر عليه يقدر على جنس ضدِّه، ولا نقول: إنّ الفاعل له يجب أن يصح أن يفعل ضدّه؛ لأن الأمر في ذلك يختلف، ففيه ما يصح ذلك فيه وفيه ما لا يصح، وفي المتولّدات ما لا ضدّ له أصلًا، وفيه ما له ضدّ. فأمّا على قول شيخنا أبي علي رحمه الله: إنّ الحركات تولد، فلا يجب أن يكون ترك السبب عنده ترك المسبّب؛ وذلك لأن وقت وجود أحدهما يتقدَّم وقت وجود الآخر، فلا يصح مع ذلك أن يكون تركه تركًا للمسبّب، وإنْ كان لا يمتنع أن يكون ضدًّا له، وقد يصح أن يفعله على وجهٍ ويتعذّر فعله بدلًا من المسبّب على وجهٍ آخر، وإنما لم يصح القول بأنّ القادر يترك ما لا يصح أن يُفعل لما بيّناه أنّ مِنْ حقِّ التَّرك أن يكون ممّا يجوز وجوده بدلًا من المتروك على الوجه الذي ذكرناه، فلا يصح إذن أن يُترك الشيء إلّا وله ضدّ يصح وجوده بدلًا منه، فيصح منه أن يفعله، ولا يجب إذا صحّ أن يفعل الشيء أن يتركه لما بيّناه من جواز فعل لا ضدَّ له ولا ترك، وهذا كما نقول: إنّ القادر لا يصح منه فعل ضدّ الشيء، إلّا ويجب أن يصح منه فعل ذلك الشيء، ولا يجب متى صحّ منه فعل شيء أن يصح منه فعل ضدّه، وإنما قلنا في المباشر إذا كان له ضدّ أن القادر عليه قادرٌ على تَرْكه من حيث ثبت له تركٌ وضدّ، وهذا لا نقول فيما لا ضدّ له أنه إذا قدر عليه القادر قدر على ضدِّه وتركه، فيجب ألّا نجعل المقدور كلّه بابًا واحدًا.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه لا طريق إلى إثبات ضدّ للجواهر من جهة العقل؛ لأنه يجوز أن يقدر القادر على ما لا ضدّ له، فلا يجب كونه قادرًا على ضدِّه. وبيَّن أنّ القول لا يؤدّي إلى كونه مضطرًّا ومُلجأً ولا يُخْرجه من أن يكون حاله مع هذا المقدور في أنه يصح أن يفعله وألّا يفعله كحاله مع المقدور الذي له ضدّ وترك. وقد بيّنا من قبلُ أنّ وجود المسبّب يتعلّق بوجود السبب، ولهذا قال: القادرُ على السبب قادرٌ على المسبّب، وكانت القدرة عليهما واحدة، واستحال أن يقدر على أحدهما مَنْ لا يقدر على الآخر، فإذا تعلّق وجوده بوجوده على جهة الإيجاب خرج بوجود سببه من أن يكون في حكم ما يبتدئه القادر، فإذا لم يصح منه أن يبتدئه لم يصح منه أن يبتدىء تركه لو كان له ترك؛ لأنه لا يجوز أن يترك ما قد خرج من أن يصح أن يفعله ابتداءً لبعض الوجوه، وهذا يبيّن أنه لو كان له ضدّ لم يجب فيه ما قالوه، فكيف وقد بيّنا أنّه لا تَرْك له. وأمّا إذا رمى حجرًا فصكَّ جسمًا صلبًا وتراجع إلى كفِّه، فإنه يصح أن يفعل في كفِّه ما يولِّده ذلك الاعتماد كما يصح أن يفعل في كفِّه ضدّ ما يفعله غيره.

فأمّا ما يتولّد عن النظر، فهو قادرٌ على فعل ضدِّه، وإنْ كان لا يختاره لشيءٍ يرجع إلى الدَّواعي، ولولا ذلك كان لا يمتنع أن لا يعتقد في النظر أنه يولّد العلم، أو لا يخطر ذلك بباله فيفعل في الثاني ضدّ ما يولّده النظر، فأمّا إذا عرف أنه يولّد علمًا أو ظنّه، فما دعاه إلى فعله يصرفه عن فعل ما يضادّه، فلذلك يبعد أن يقع منه ضدّ العلم، ولا يمتنع أن يمنع الواحد منّا نفسه عن فعل ما يُوجبه المسبّب إذا لم يكن معلومًا له ولا كان مميّزًا له من غيره، فتدعوه الدَّواعي إلى إيجاده، وإنما يتعذّر ذلك متى عرف المسبّب أو ظنّه، وكان له إلى فعله داعٍ؛ لأنه إذا كان كذلك كان مريدًا له، فيبعد أن يمنع من وجوده وإنْ كان قد يصح أن يبدو له في فعله على بعض الوجود، فيصح أن يمنع منه إذا ضبط الوقت الذي يمكن ذلك فيه، ولهذا جاز أن يفعل تعالى ما يمنع به مسببات الاعتماد اللازم من الوجود، ويستدلّ بفعله لذلك على أنه لم

يرده من حيث وجب فيما أراده من فعله أن يوجد لا محالة، ومَنْ لا يحب ذلك في مُراداته لا يمتنع خلاف ذلك فيه؛ فعلى هذا الوجه يجب أن يجري الكلام في هذا الباب.

[٧ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعل القادر منّا الفعل في غيره على جهة التَّوليد لصحّ أن يبتدئه، كما يصح منه أن يبتدىء الفعل في محلِّ قدرته، ولوجب ألّا يتعلق وجوده إلّا به وباختياره كالمباشر، ويصح منه ألّا يفعله في حال فعله له لأمرٍ يرجع إليه إلى غيره، كما يصح منه ذلك في المباشر. يبيّن ذلك أنّ ما يوجب تعذّر الفعل في جميع الأفعال يتّفق ولا يختلف من تقضّي الوقت ووجود الموانع وما شاكلهما، فلذلك ما يصح أن يفعل القادر عليه مقدوره يجب أن يتّفق ولا يختلف، ويبيّن ذلك أنّ وجوب وجود الشيء يُحيل كونه مقدورًا للقادر؛ لأن كون ذلك مقدورًا له وصفته هذه ينقض حقيقة كونه قادرًا، ولولا أنّ ذلك كذلك كان لا يمتنع في الأُمور الواجبة والمستحيل أن تكون مقدورة، وكل ذلك يبيّن فساد القول بالتولّد. واعلم أنّ القول في كيفيّة تعلُّق القادر بمقدوره في الوجه الذي عليه يصح منه إيجاده موقوف على الدّلالة؛ لأن ذلك مما لا يجده الإنسان بالإدراك ولا غيره من طرق الضروريّات، فيجب أن تثبت هذه على حسب ما اقتضاه الدلالة، ولا يجب حمل بعضه على بعض الدلالة قد فرّقت بينهما، كما لا يجب حمل بعض المدركات على بعض في كيفيّة إدراكه، ويجب أن يثبت على الوجه الذي تقتضيه الدّلالة. وقد بينّا أن المتولّد في أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباتهما فعلًا له، وإذا وجب ذلك لم يصح معه إلّا القول بأنّ المباشر يبتدئه بالمقدورة في محلِّها والمتولّد بفعله عن سببٍ يقع بحسبه؛ لأنا لو قلنا: إنّ المتولّد يبتدىء به لخرج من أن يكون متولّدًا. وقد بيّنا أنه لا يصح أن يخترع الفعل في غير محلّ قدرته، فلا يصح إذن أن يستغني في المتولّد عن السبب، ولا يصح في المباشر أن يُحتاج في إيجاده إلى أمرٍ سواه؛ لأن ذلك يوجب تعلّق كل فعلٍ منه بفعلٍ آخر، وهذا يوجب إثبات ما لا نهاية له، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنّ المباشر يبتدئه بالقدرة فقط، وأنّ المتولّد لا يصح أن يفعله إلا بواسطة تقع بحسب وجوده.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في غير موضع أنه يحتاج إلى استعمال محل قدرته في الفعل، وهذا متى لم يُرد به ما قدَّمناه لم يكن له معنًى؛ لأن المباشر ليس له حكم مع غير القدرة، ولا يجب أن يفعل في المحل سواه، فيكون استعمالاً للمحلّ ثم يفعل هو فيه، بل يبتدىء بالقدرة التي في المحلّ ابتداءً، فيكون المحلّ مستعملاً فيه دون غيره، لكن الأكثر فيما يفعله الواحد منّا في الجوارح لا بدّ فيه من تحريك المحلّ أو الاعتماد على غيره، فيكون نفس المباشر استعمالاً للمحلّ، وليس كذلك المتولّد؛ لأنه لا بدّ في إيجاده من فعلٍ آخر يقع بحسبه، وإنْ كان القادر هو الفاعل لهما جميعًا، وذلك غير مُمتنع كما لا يمتنع أن يفعل الواحد منّا الفعل مرّة بآلة وأخرى بلا آلة، ويفتقر في إيقاع الفعل على بعض الوجوه إلى كونه مريدًا وكارهًا وعالمًا، فكذلك لا يمتنع مثله في المتولّد. وقد بيّنا أنّ الذي يجب في القادر أن يصح منه إيجاد مقدوره، ويصح منه الانصراف عنه، وأنْ لا يوجده على الوجه الذي يصح منه، فمتى كان المقدور ممّا يوجده ابتداءً صحّ أن لا يفعله من غير تعلُّق بغيره، ومتى كان ممّا يفعل بواسطة صحّ أن لا يفعله بأنْ لا يفعل ما يتعلّق وجوده بوجوده؛ لأنه إذا اختلف حاله في إيجاد مقدوره، فمِنْه ما يوجده بنفسه ومنه ما يوجده بواسطة، فكذلك في أنْ لا يوجده. ولو قلنا: إنه يصح أنْ لا يوجد المسبّب مع إيجاد السبب لكان الوجه الذي عليه يوجده ولا يوجده يتفق، وهذا لا يصحّ، وليس يجب اشتراك كل المقدورات في الوجه الذي عليه توجد حتى إذا وجد بعضه ابتداء وجب مثله في سائره، كما لا تجب مساواة الكلّ في الوجه الذي يصح وجوده عليه، ومتى جاز أن يحتاج بعضه إلى المحل فقط وبعضه إلى غيره، ويستغني بعض الأفعال عن الأمرين، فكذلك لا يمتنع أن يكون في الأفعال ما يحتاج فاعله في إيجاده إلى واسطة وفيه ما يستغني عنه، وإذا جاز أن يحتاج في إدراك الشيء إلى محل الحياة ويحتاج في بعضه إلى بنية مخصوصة، فكذلك لا يمتنع مثله في الأفعال، ولا يجب إذا علقنا وجود المسبب بواسطة أن لا يكون هو المُوجد له باختياره، ولأن حاجته إلى السبب كحاجته إلى المحلّ، فإذا لم يمنع ذلك من وقوعه من جهة الفاعل اختيارًا،

فكذلك مثله في المتولّد. ولهذا يقع على الوجه الذي نقصده دون غيره كالمباشر، ويقع محكمًا لكونه عالمًا كالمباشر، وإنما قلنا: إنّ تفضّي الوقت يوجب تعذّر الفعل لاختصاص ذلك الفعل بأنه يصح وجوده من القادر عليه إلّا في ذلك الوقت، فإذا اتّفق في ذلك المتولّد والمباشر، وجب القضاء باتّفاقهما فيه، وإنِ اختلفا في كيفيّة إيجاد القادر لهما، وكذلك يتّفقان في أنّ المَنع يوجب تعذّر وجودهما من حيث كان ضدًّا أو جاريًا مجراه، وإن اختلفا في كيفيّة إيجاد القادر لهما، ولا نقول: إنّ وجود الشيء يُحيل كونه مقدورًا، بل نقسم ذلك؛ فنقول: إنْ كان مما يجب وجوده على كلٍّ وجه فكونه مقدورًا مستحيل، وإن كان مما يجب ذلك فيه إن وُجِد سببه ولا يجب ذلك فيه متى لم يوجد سببه لم يستحلّ كونه مقدورًا، ولو كان وجوب وجود الشيء على بعض الوجوه يُحيل كونه مقدورًا لوجب فيما يقع من المُلجأ ألّا يكون فعلًا له، وأن يفارق حاله حال فعل المختار، وفي وجوب التسوية بينهما دلالة على فساد ما تعلّق به السّائل وانكشف بهذه الجملة الجواب عمّا سأل عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنْ كان المسبِّب يقع منه لكونه قادرًا عليه، فقولكم: إنّ السبب يوجبه لا يصح، وإن صح ذلك بَطُل القول بأنه يوجد منه لكونه قادرًا عليه، قيل له: لا تناقض بين هذين القولين؛ لأن الغرض بقولنا: إنه يوجد من جهة القادر أنه تُراعى في صحة وجوده أحواله وأنه يقع بحسبها كالمباشر، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يجب أن يقع بحسب قدره ودواعيه وعلومه وقصوده، وأن يؤثّر العجز والسَّهو في وجوده أو وجوده على وجه، والغرض بقولنا: إنّ السبب يوجبه أنّ الفاعل بعد إيجاده السبب لا يحتاج إلى أن يبتدئه كحاجته في المباشر، بل يحصل في حكم الفاعل له بإيجاد السبب، وإن لم يتناقض القولان وجب سقوط ما سأل عنه.

[٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صح القول بالتوليد لوجب أن يصح منكم فعل جميع الأجناس على جهة التَّوليد وأن لا يختصّ بذلك العلم دون سائر أفعال القلب والكون

والصوت دون غيرهما؛ لأن كونه قادرًا على جميع الأجناس يتّفق ولا يختلف، فيجب أن يتساوى الكل في صحة إيجاده له، ويجب أيضًا أن لا يختصّ بعضه بأنه لا يصح أن يفعله إلّا متولّدًا، مع أنه يصح منه في غيره أن يفعله متولّدًا ومباشرًا. واعلم أنّ الأصل في مقدور القادر أنه يصح منه إيجاده لكونه قادرًا عليه، فإذا ثبت أنه يحتاج إلى سبب في إيجاده حُكِم به وإلّا وجب استغناؤه عنه، فما ثبت وجوب وجوده بحسب فعلٍ له آخر حكم بأنه متولّد، وما امتنع ذلك فيه لم يصح وجوده إلّا مباشرًا، وقد صحّ أنّ الاعتماد يختصّ بأنه يولد في جهته في محلّه وغير محلّه الأكوان والأصوات، وأنّ الكون يولّد التأليف والألم لوجودهما بحسبه، فيجب كونهما متولّدًا وثبت فيما عداه مِنَ الأفعال أنه لا يصح أن يولّده بالاعتماد من حيث علم مِنْ حاله أنه مع ارتفاع الموانع قد يوجد الاعتماد ولا يوجد هو، فلِمَ يجب صحة كونه متولّدًا، وكذلك القول في أفعال القلوب، أنّ العلم يقع بحسب النظر فيجب كونه متولّدًا دون ما عداه، ولا فرق بين مَنْ قاس بعض الأفعال على بعضٍ في ذلك، وبين مَنْ قاسَ بعضها على بعض في الحاجة إلى الآلة أو إلى المحلّ أو إلى معنًى في المحلّ، وفي كوننا قادرين على جميع الأجناس من حيث قدرنا على بعضها، فإذا لم يصح ذلك فكذلك ما قلناه.

وقد بيّنا من قبلُ أنه لا بدّ من إثبات مباشر وإلّا لم يصحّ القول بالتوليد؛ لأن إثبات جميعه متولّدًا يوجب إثبات ما لا نهاية له، وإثبات جميعه مباشرًا يوجب ألّا يقع المتولّد بحسب أحواله فوجب إثباتهما جميعًا، ولا يجب أن تثبت كل الأجناس متولّدًا، ولا كلّها مباشرًا، بل يجب كونه موقوفًا على الدلالة، وقد ثبت بالدليل أن فعل القادر منّا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: منه ما لا يصح أن يفعله إلا متولّدًا كالصوت والألم والتأليف، ومنه ما لا يصح أن يفعله إلّا مباشرًا كالإرادة وغيرها، ومنه ما يصح أن يفعله على الوجهين كالكون والاعتماد، ونحن نأتي من بعدُ على بيان ما يصح أن يفعله متولّدًا وما لا يصح ذلك فيه، فلذلك أخّرناه، ومَنْ قال: إنه يجوز أن يفعل في محلّ قدرته المتولّد، وإنما تأتّى ذلك في غير محلّ القدرة، لا يمكنه أن يسأل عن هذا السؤال، لأنه يلزمه إذا جوَّز أن يفعل القادر مثل بعض أفعاله متولّدًا أن

يصح أن يفعل سائره كذلك، وما به ينفصل بين الأمرين هو بعينه فصلنا فيما سألنا عنه.

[٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعلوا في غيركم لوجب أن يصحّ منكم أن تخترعوا الفعل فيه كالقديم تعالى، لأنه سبحانه إنما صحّ منه أن يخترع الفعل في غيره من حيث كان يفعل في غيره، فإذا استحال منكم ذلك فيجب أن لا يصحّ منكم الفعل ألبَتّة إلا في محل القدرة فقط. واعلم أنه تعالى إنما يصحّ أن يخترع الفعل في غيره من غير سبب لأنه قادر لذاته، والواحد منّا من حيث كان قادرًا بقدرة لا يصحّ أن يفعل إلا بأن يبتدىء في محلها أن يفعل في غير محلها متولّدًا عمّا يبتدىء به، فإن كان ذلك السبب لا جهة له ولّد في محله، وإن كان له جهة عدّى عن محل القدرة الفعل، ولذلك لا يصحّ من القادر منّا أن يفعل الفعل إلا بأن يُماسّه أو يماسّ ما ماسّه، ولو صحّ منه أن يخترع لما احتاج إلى هذه الشريطة.

[١٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم: [وآخر ما قاله أبو هاشم في المتولّد]

قالوا: لو صحّ أن تفعلوا في غير محلّ قدرتكم على جهة التوليد لوجب أن يصح منكم أن تبتدوا إيجاده، بدلًا من فعلكم له متولّدًا كالقديم تعالى؛ لأن حال القادرين لا يختلف في هذا الباب، فإن امتنعتم من ذلك في القديم تعالى أيضًا، فكان يجب في كل شيء تفعلونه متولّدًا أن يصح منكم إيجاده مثله على جهة الابتداء، وتعذّر ذلك يوجب فساد قولكم. واعلم أنّ ما قدَّمناه يُسقط ذلك؛ لأن القادر بقدرة لا يمتنع أن يفارق حاله حال القديم تعالى في كيفيّة إيجاد مقدوره، فلا يمتنع أن يتعذّر منّا ما يصح مِنَ القديم وعلى الوجه الذي يصحّ منه، والصحيح عندنا أن كلّ ما يقع متولّدًا يستحيل وقوعه مبتدأً من فعل أيّ فاعلٍ كان، وهو آخر ما قاله شيخنا أبو هاشم.

ونحن نأتي على بيانه في موضعه، ولا يجب إذا صحّ في كل جنس منه تعالى أن يفعل بعضه متولّدًا وبعضه مبتدأ أن يصح ذلك منّا؛ لأن القدرة قد لا

تتعلق ببعض الأجناس إلّا متولّدًا، ونحن ندلّ على ذلك من بعد، وفي ذلك سقوط السؤال.

[١١ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن تفعلوا في غير محل القدرة لأدّى إلى كونكم فاعلين في محلٍّ هو فعل لغيركم، فيجب أن يكون فاعل المحلّ أوْلى أن يكون فاعلًا لما وجد فيه منكم؛ لأنه إذا لم يكن المحلّ فعلًا لكم ولا فيه قدرة لكم توجب تعلّق الفعل بكم، ففاعل المحلّ أوْلى أن يكون فاعلًا لما حلَّه، وفي هذا إبطال القول بالتَّوليد. واعلم أنّ القادر منّا إذا جاز أن يفعل في محلّ قدرته الفعل وإنْ كان المحلّ فعلًا لله، فكذلك لا يمتنع مثله في غير محلّ قدرته، وهذه العلّة بأن تكون علّة المجبّرة أوْلى منها بأن تكون علّة لمن ينفي التولّد، فإذا جاز أن يفعل العلم الذي يحتاج إلى حياة لا يصح كونها من فعلنا، جاز أن يفعل الفعل في محلٍّ القدرة وإن لم يكن فعلنا، وإذا جاز مِنَ الفاعل أن يفعل لا في محلّ أصلًا، لم يمتنع أن يفعل في محلّ هو فعلٌ لغيره، وإذا كان المحل لو كان قديمًا لم يمتنع أن يفعل في محلّ هو فعلٌ لغيره، وإذا كان المحل لو كان قديمًا لم يمتنع من القادر إيجاد الفعل فيه، فغير مُمتنع منه إيجاده فيه كان فعلًا له أم لغيره، وإذا جازَ أن يفعل فيه فعلًا في حال قد خرج من أن يكون له به تعلُّق في حال بقائه لم يمتنع أن يفعل فيه الفعل، وإنْ لم يكن فعلًا له.

[١٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: القول بالتوليد يؤدّي إلى أن يجوز أن تفعلوا الفعل في قادر غيركم، ولو صحّ ذلك لم يمتنع كونه فاعلًا له؛ لأنه إذا حلَّ محلَّ قدرته فبأن يصح كونه فعلًا له أوْلى، وفي هذا إيجاب فعلٌ من فاعلَيْن على وضوح فساده. واعلم أنّ ما نفعله في غيرنا من القادرين يجب كونه فعلًا لنا دونه من حيث وُجد بحسب قصدنا ودواعينا ولم يوجد بحسب أحواله، ولا مُعتبر في هذا الباب بالمحل؛ لأن كونه بعضًا له لا يمنع من أن يكون الموجود فيه من فعل غيره، كما لا يمتنع أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعله بطبعه عند مَنْ خالفنا في هذا الباب.

وإذا جاز أن نفعل في بعضنا الفعل فيتعلّق بنا دون المحل، فكذلك لا يمتنع أن نفعل في بعض غيرنا. وقد تجوّزنا بقولنا: إنّا نفعل في قادرٍ آخر؛ لأن الفعل جزءٌ واحد فلا يصح وجوده في الجملة التي هي قادرة، وإنما يوجد في بُعْضٍ مِنْ أبْعاضه والغرض معلوم، فتتبع العبارة لا وجه له، وإنما لا نُجيز فيما نفعله في غيرنا أن يكون فعلًا له لما قدَّمناه من الدّلالة على استحالة فعلٍ من فاعلَيْن.

[١٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: القول بالتولّد يؤدّي إلى أن يصح من زيد أن يفعل في بعض عمرو حركة، وأن يفعل عمرو في ذلك البعض مثلها، ولو جاز ذلك لجاز أن يفعل أحدهما حركةً فيه والآخر سكونًا، ولجاز أن يفعلا فيه حركتين تحسن إحداهما وتَقْبُح الأخرى، وفساد ذلك يُبطل قولكم في التولّد. واعلم أنّ ما سأل عنه أوّلًا غير مُمتنع، لأن المحل يحتمل الحركتين المثلين ولا تنافي بينهما، فيجب كما يصح وجودهما من فعلٍ قادرٍ واحد أن يصح وجودهما في بعض عمرو من فعل زيد وعمرو، ولا يمتنع أيضًا أن تكون حسنة من أحدهما قبيحة من الآخر بأن تكون عليه فيه مضرّة وللآخر فيه منفعة؛ لأنهما وإنْ حلَّا محلّاً واحدًا فَهُما في حكم المنفصلين فيما يوجدان عليه من الوجوه التي لها تقبح وتحسن، ولا يوجب جواز ذلك أن يفعل أحدهما فيه الحركة والآخر ضدّها؛ لأن ذلك يستحيل لشيء يرجع إلى تضادّهما، وإذا كان استحالة وجود هذين لا يمنع مِنْ كَوْن القادر الواحد قادرًا على إيجاد كلّ واحدٍ منهما في المحلّ على البدل، فيجب ألّا يمتنع مثله في القادرين؛ ومَنْ قال في المتولّد: إنه مِنْ فعل الله تعالى لم يمكنه أن يعتلّ بهذه العلّة؛ لأنه يلزمه في القديم تعالى، وفي ذلك ما ألزمناه في زيد عمرو، ومَنْ يقول بالطبع يبعد تعلّقه بها أيضًا؛ لأنه يلزمه أن يوجد الحركة في المحل بطبعه وبفعل القادر الذي ذلك المحلّ بعضه غير ضدّه، وما يسقطون ذلك به عن أنفسهم هو جوابنا، وهو الذي قدَّمناه.

[١٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو جاز أن يفعل في قادرٍ غيره الفعل لصح أن يفعل فيه ما يمنعه من الفعل، ولو صح أن يمنعه من فعله لصح أن يدخله في فعله، وفساد ذلك

يبطل القول بالتوليد. واعلم أنه لا يمتنع أن يمنع زيد عمرًا من فعله بإيجاد ضدِّه في بعضه أو كلّه إذا كان أقْدَر منه، وذلك نحو تسكينه له ومنعه له بذلك عن التحرّك الذي يختاره، والتمانع في هذا الباب يصح كما يصح في غيره، ولولا القول بالتولّد لما صح من القادرين منّا التمانع على وجه؛ لأنهما إنما يتمانعان بما يوجد في بُعض أحدهما أو في غيرهما، ولا يصح لمن نفى التولّد القول بذلك، ولا يجب من حيث صحّ منه أن يمنعه من الفعل أن يُدخله في الفعل إن أُريد بذلك أن يجعله فاعلًا؛ لأن جعله إيّاه فاعلًا يستحيل من حيث كان الفاعل إنما يُفعل لكونه قادرًا، ولا يجوز من غيره أن يوجد فعله الذي يختصّ هو بالقدرة عليه، وقد بيّنا من قبلُ أنه لا يجوز إثبات فعلٍ من فاعلَيْن، فإذن يجب ألّا يصح أن يجعله فاعلًا.

[مقالة شيوخ القاضي وأبي هاشم]

وعند شيوخنا رحمهم الله أنّ الواحد منّا قد يقال: إنه يُدْخِل غيره في فعل مقدوره بأن يُلْجِئه إليه، وعلى هذا الوجه يُجيز مِنْ زيد أن يُدخل عمرًا في فعله، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد نصّ على أنّ ذلك يُستعمل بمعنى الوجه الأوّل، فإنّ ذلك يستحيل.

وبعد، فليس بين صحة منع زيد عمرًا من فعله وإدخاله في فعله نسبة فيحمل أحدهما على الآخر، والذي يُقابل المنع هو التَّخلية، وكما يصح منه أن يمنعه من الفعل يصح منه أن يخلي بينه وبينه، وإذا جاز أن نمنع غيرنا من الكتابة بمنع الآلة، ولا يجب أن نُدخله في فعله بإعطاء الآلة، وكلك لا يمتنع أن نمنعه من الفعل ولا يجب أن يصح أن ندخله في الفعل، فإن قال: إذا جاز منكم إدخاله في الفعل بالحمل والإلجاء أدّى إلى نقض دليلكم، وهو أنَّ الفعل يجب وقوعه بحسب قصده، قيل له: إنّ الحمل والإلجاء لا يُخرجانه من أن يكون الفعل واقعًا بحسب قصده، ولو أخرجاه من ذلك لم يقدح في الدّليل؛ لأنّا لا نُوجب ذلك في كلِّ فعل، وإنما نُوجبه فيما يقع منه مع التَّخلية والعلم، وكل ذلك يُسقط ما سأل عنه.

[١٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو جاز منكم أن تفعلوا بالسبب لوجب صحة ذلك منكم إذا وجد السبب على كلِّ حال، وهذا يوجب أن يصح منكم فعل الألم في الميت كصحته منكم في الحيّ، وأن يصح منكم فعل الصوت في الجسم الرخو كصحته في الجسم الصلب، وأن يصح أن تكتبوا على الماء والهواء كما يصح منكم ذلك على اللَّوح، وفسادُ ذلك يوجب بطلان القول بالتوليد. واعلم أن السبب إنما يجب أن يولّد إذا كان المحل محتملًا ووُجِد على الوجه الذي من حقِّه أن يولّد وارتفع المنع، كما أنّ القادر إنما يجب أن يفعل بقدرته الفعل متى كان المحل محتملًا له والمنع مرتفعًا، ومتى لم يوجد السبب على هذا الوجه لم يجب أن يولد، ولا يمنع ذلك من كونه مولّدًا متى وُجِد على الوجه الأوّل كما قلناه في القدرة، وإذا صح ذلك لم يجب أن يتولّد عن السبب المسبّب في كل حال، كما لا يجب أن يفعل بالقدرة المقدور في كلِّ حال، وقد صح أنّ الألم إنما يصح وجوده في محلٍّ فيه حياة، فلا يجب وجوده في الجماد وإنْ وُجِد سببه، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد أجاز وجود جنسه في الجماد، وبيَّن أنه يختصّ المحل دون الجملة، والصوت إنما يتولّد عن اعتمادٍ يقع على جهة المُصاكّة، وذلك لا يصح في الأجسام الرّخوة ولذلك لم يولّد، والكتابة قد تصحّ على الماء لكنها لا تظهر فيه على وجهٍ يُتبيّن ويُعلم كونها أمّارة من حيث كان المكتوب به لا يثبت عليه بل ينصرف، وهذا كلّه يُبطل ما ذكروه، وليس لهم أن يقولوا: إنّ هذا القول من أدلِّ الدّلالة على أن الفعل يقع بطبع المحل، فلذلك قد يوجد السبب والمحل على صفة ولا يولد، وقد يوجد فيقع الفعل فيجب أن يكون وقوعه بطبعه دون السبب؛ وذلك لأنّ الطبع الذي هو صفة المحل قد يحصل أيضًا ولا يقع العمل، فإنّ أثر ذلك في القول بالتولّد فيجب أن يؤثّر في القول بالطبع، وذلك يُسقط كِلَا القولَيْن، وما به يخرج من أن يكون لازمًا على أحدهما يخرج من أن يكون لازمًا على الوجه الآخر، ونحن نبيِّن من بعدُ شروط التوليد وما تختلف فيه المسبّبات، فلذلك لم نذكره الآن، وإنما كان يصح القدح فيما نقوله لو جوَّزنا وجود السبب على الوجه الذي يصح عليه أن يولّد وليس بمولّد، فأمّا إذا قلنا: إنه لا يولّد مع ارتفاع بعض الشروط، فهو

بمنزلة قولنا: إنّ القادر قد لا يصح أن يفعل لعارضٍ ولا يقدح ذلك في كونه قادرًا على الأفعال، ويفارق السبب في ذلك العلّة لأنها في حكم ما ليس بمنفصلٍ عنها، فما منع من إيجابها يمنع من وجودها، كما أن ما يمنع من حصول الأحكام الراجعة إلى ذات الشيء في الوجود يمنع من وجودها، والمسبّب قد بينّا أنه منفصلٌ عن السبب وأنه يقع من جهة القادر كالسبب، فلا يجب بوجوده وجود المسبّب لا محالة، ولا يمتنع أن يحصل في المسبّب منع والسبب موجود، كما لا يمتنع أن يُعدم السبب وينفى المسبّب، إمّا بأن لا يحتاج إليه أصلًا، أو بأن يخلفه ما يسدّ مسدَّه، وكل ذلك يُسقط ما تعلّق به السائل.

فصل في أنه تعالى يصحّ أن يفعل الأعراض في المحال، وأن ما لا يقدر عليه منها هو أفعاله سبحانه

اعلم أنّا قد بينّا بما تقدَّم من حاجة المحدث في الحدوث إلى محدث قادر، فإذا صحّ ذلك وعَلِمْنا أنّ اللَّوْن والطَّعم وما لا يصح أن يقدر عليه حوادث، فيجب أن نبيّنها حادثة من محدثٍ قادر، وقد عَلِمْنا أنّ المحلَّ ليس بقادر، وأنّ القادر الجسم لا قدرة له عليه لأمرٍ يرجع إلى أنه قادرٌ بقدرة، فيجب أن يثبت قادرًا لنفسه مخالفًا لنا يكون هو المحدث لها، وليس لأحدٍ أن يقول: العرض الحالّ في المحلّ يجب أن يكون من فعل المحلّ، فلا يصح أن يثبت حادثًا غيره من حيث يستحيل كون الفاعل فاعلًا إلّا لما يحلّه، كما يستحيل أن يوجب العرض الحكم لا في محلّه؛ وذلك لأن هذا القول يوجب ألّا يكون الواحد منّا فاعلًا في الحقيقة؛ لأن الفاعل هو الجملة، والفعل يحلّ في بعضه والبعض لا يصح أن يكون فاعلًا كما لا يصح أن يكون قادرًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قالوه، وليس له أن يخالف في ذلك ويقول: إنّ الفاعل منّا لا يفعل إلّا في نفسه؛ لأن ذلك إنما يصح على قول مَنْ يقول: إنّ الإنسان الفاعل جزءٌ واحد، فأمّا إذا ثبت أنّ الجملة المثبتة فاعلةٌ واحدة، وصحّ حلول الفعل منها في بعضها، فقد سقط ما قاله. ولسنا نقول: إن العرض يوجب الحكم بمحلِّه، بل ينقسم أقسامًا: فمنه ما لا يوجب الحكم ألبتّة المحلّ ولا لغيره كالكون؛ لأنه يحلّ في المحلّ ويُدرك منه ولا يوجب له حالًا، ومنه ما يوجب الحكم للمحلّ

كالكون، ومنه ما يوجب الحكم للجملة الحيّة كالاعتقاد والإرادة وغيرهما، وذلك مما قد دلَلْنا عليه من قبلُ، فيجب سقوط ما سأل عنه.

وبعد، فلو ثبت أنّ العرض لا يوجب الحكم إلا بمحلِّه لم يجب أن لا يكون فاعل العرض إلّا محلَّه؛ لأن إيجابه يرجع إلى ذاته ويقتضي اختصاصه بما يوجب الحكم له، وأوّلى ما يختصّ بل المحلّ، فيجب أن يُوجب الحكم له، وليس كذلك حال الفاعل؛ لأنه لا يقع فعله منه على جهة الإيجاب، بل يقع على جهة الاختيار، فلا يجب أن يختصر به هذا الاختصاص.

[إلزام لأبي علي الجبائيّ]

وبعد، فإنْ دلّ ما قاله على أن تعلُّق الفاعل بالفاعل كتعلّق الحالّ بالمحلّ، فيجب أن يكون الحالّ فاعلًا للمحل، كما أنه الذي يوجب الحكم له، بالعكس مما قالوه، وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله ذلك، وقال: لِمَ صار المحل بأن يكون فاعلًا للحالّ أوْلى من أن يكون الحال فاعلًا له؟ وبيَّن أنه لا يمكنهم أن يقولوا: إنما صار المحلّ فاعلًا من حيث صحّ وجوده مع عدم الحالّ، ولم يصح ذلك في الحال؛ لأن وجوده مع عدم المحل مُحال، بأنْ قال: إنّ عندكم لا يمتنع أن يحصل المحل والطبع أوقاتًا كثيرة ولا يوجب الفعل، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يكون الفعل يوجد في حال وجود فاعله؛ لأن كِلَا الأمرين يخالف المفعول، فجوّزوا أن يكون المحل من فعل العرض الذي قارنه في الوجود والحدوث.

[شُبهــة]

فإن قيل: على الكلام الأوّل هلَّا قلتم: إنّ الفعل وإنْ لم يجب عن الفاعل أنه يجب أن يختصّ ويحلّ فيه، كما قلتم في العرض المُوجِب الحكم بمحلّه؟ قيل له: إنّا بينّا بما تقدَّم ذكره أنّ حمل أحد الأمرين على الآخر لا يصحّ، ثم إنّ الكلام في الفعل وكيفيّة تعلُّقه بفاعله قد سبق القول فيه؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنّ الواحد منّا يفعل في بُعضه وفي غيره، ودلَلْنا على أنّ الفعل يحدث من فاعله لكونه قادرًا عليه، وقد يقدر على ما به يوجد في غيره كما يقدر على ما يوجد في بعضه، وبيّنا أنّ بعضه في حكم الغير له؛ لأنه إذا لم

يكن هو القادر وكان القادر هو الجملة، صار في حكم الغير، فإذا جاز أن يفعل الواحد منّا الفعل في بعضه وغيره لم يمتنع منه تعالى أن يفعل في غيره، ويجب القضاء بمفارقة تعلّق الفاعل بالفاعل لتعلّق الحالّ بالمحلّ.

[مقالة شيوخ القاضي]

وبعد، فإن صحّ عندنا وعند مَنْ خالفنا في هذا الباب أنّه تعالى قد فعل الجواهر وإن لم تكن حالَّة في المحلّ، وكذلك لا يمتنع أن يفعل الفعل فيها، وإنْ لم يكن حالّاً فيه ولا في بُعضه تعالى الله عن ذلك، ولو كان حقيقةً الفعل أنه يحلّه، لما صح أن يفعل تعالى الجواهر كما لا يصح أن يفعل العرض عندهم، وبذلك أبطل شيوخنا رحمهم الله قولهم: إنّ حقيقة الفعل هو حلوله فيه، أو أن حقيقة الفاعل كونه محلّاً؛ لأنّ ذلك لو صح لوجب أن لا يكون تعالى فاعلًا للجواهر؛ لأن حقائق الصفات لا تتغيّر، ولوجب أن لا يصح مِنْ أحدنا أن يفعل الفعل في بُعضه وغيره، ولبطل العلم بالفاعل؛ لأن مأخذه أوّلًا الشاهد، وهذا الحدّ ينقض الشاهد، وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «أوّل نقض الطبائع»[1] القول في ذلك، وبيَّن أنّ أهل اللغة إنما وصفوا الفاعل فاعلًا من حيث وقع الشيء بحسب قصده ودواعيه وعِلْمه، ولذلك وصفوا الإنسان بأنه فاعلٌ لما وُجِد في غير كما وصفوه بذلك مما وُجد في بعضه، فمن حيث الاسم يجب إبطال ما قالوه، ومن حيث المعنى قد بيّنا فساد قولهم فيه. فإن قال: لو كان الله تعالى يفعل العرض في المحل، لصحّ أن يفعل المحلّ ولا يفعل العرض؛ لأنه ليس مُلجأ إلى فعله، وفي فساد القول بخلوِّ المحلّ مِنَ الأعراض أجمع دلالة على فساد هذا القول، قيل له: إنّ المحلَّ إذا استحال وجوده إلّا مع الكون، لم يصح من فاعله أن يفعله إلّا معه، كما إذا استحال وجود العرض إلّا مع المحل لم يصح أن يفعل إلّا معه، وقد صحّ بما بينّاه في صدر هذا الكتاب أنّ الجوهر يستحيل وجوده إلّا على وجه لا يكون عليه إلّا بالكون، والقاصد إلى إيجاده يجب أن يقصد إلى إيجاد الكون وإلّا لم يوجده، كما أنّ القادر إذا منع غيره عن فعل، فيجب أن يقصد إلى أكثر من مقدوره،

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وإنْ لم يفعله، وإلّا لم يوجد مقدوره، وكما أنّ فاعل العلم يجب أن يفعل ما يحتاج إليه وإلا لم يصح أن يوجده، ولا يمتنع عندنا ألّا يفعل تعالى الكون بأن لا يفعل المحل أيضًا، فليس في القول بأنه يجب أن يفعله إلجاء وإكراه. وقد بيّنا من قبلُ في المتولّد أنه يصح في القادر منّا أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه، فلا يجب في ذلك إلجاء ولا نقض حقيقة القادر، فكذلك القول فيما يجب أن يفعله تعالى من الكون مع الجوهر.

فأمّا ما يفعله بعد إيجاد الجوهر، فقد يصحّ أن لا يفعله ويبقى ما فيه من الكون، وكذلك القول في سائر الأعراض؛ لأنا قد بيّنا جواز خلوِّ المحلّ منها. على أنّ هذا القول يُحيل كون المحل فاعلًا أيضًا، لأنه كان يجب أن يصح أن لا يفعل في نفسه الكون وغيره، فيخلو من الأعراض، ولو لم يبطل ذلك قولهم لم يعترض ما نقوله أيضًا. وليس لهم أن يقولوا: إنّا نثبت المحل فاعلًا بالطبع على جهة الإيجاب، فيصح لنا ما نقوله دونكم؛ وذلك لأنّا قد بيَّنا فساد هذا القول، وأنّ من حقِّ الفاعل أن يكون مُختارًا لفعله وقادرًا عليه، فإنّ اختلاف الفاعلين لا يؤثّر في ذلك، وبيّنا بطلان قولهم بالطبع، وأنه يوجب الفعل، فلا وجه لإعادته، وفي ذلك سقوط السؤال.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنْ كان تعالى يفعل العرض في المحل، فيجب أن يجوز أن يفعله في المحلّ بدلًا من أن يفعله فيه، كما صحّ منه أن يفعل الجوهر في جهة دون جهة، واستحالة ذلك يبطل ما قلتموه، قيل له: إنّ العرض يحتاج إلى المحل فلا يصح أن يُوجده إلّا فيه، والجوهر لا يحتاج إلى جهة، فلذلك جاز أن يوجده في أيِّ جهةٍ شاء. وقد بيّنا في باب حدوث الأعراض أن العرض يختصّ بمحلِّه، وأنه لا يجوز عليه الانتقال، ولو كان العرض قبل حدوثه يجوز حلوله في المحالّ على البدل[1] أو في المحلّ بدلًا من وجوده لا في محل،

---

(١) البدل: بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها، هو القائم مقام الشيء، والبديل مثله الأبدال والبُدلاء الجمع، على ما في الصراح والمهذب، وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: الآية ٥٠]، وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ١٩٢ ط ١، دار الكتب العلمية).

لوجب متى حدث، أن يكون في المحالِّ كلّها؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يختصّ بأحد المحلَّيْن دون الآخر بمعنًى أو بإرادة الفاعل، وهذا يبيّن أنه يستحيل وجوده إلّا في المحل، فيجب ألّا يصح منه تعالى أن يُحدثه لا في محل، ولا يمنع ذلك من كونه فاعلًا له، ولو أوجب ذلك كونه غير فاعلٍ له لوجب كون الواحد منّا غيرُ فاعلٍ لما يوجده في بعضه أو غيره، وصحّة تُبطل ما سأل عنه.

فإن قال: إنّ استحالة ما ذكرتموه هو الذي يوجب ألّا يكون تعالى فاعلًا له؛ لأنه كان يجب في سائر صفاته أن يصح أن يجعله عليها وألّا يجعله، كما يصح أن يُحدثه وألّا يُحدثه، فلذلك نفيت كونه فاعلًا له، قيل له: إنّ الحادث قد يكون على صفات، منها ما يتعلّق بفاعله فيجب فيه ما ذكرته نحو كون الكلام جبرًا أو أمرًا، ومنها ما يرجع إلى ذاته أو يجب له وإنْ لم يرجع إلى ذاته، فلا يجب أن يتغيّر حاله فيه باختيار فاعله، ولا يمنع ذلك من كونه فاعلًا له، وقد بيّنا من قبلُ أنّ كون الذَّات مختصّة بما يجب لنفسها لا يكون بالفاعل، وذلك يكشف ما قلناه ويبيّن سقوط سؤال السائل.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنّ الفاعل منّا يستحيل أن يفعل إلّا في بُعضه وإنْ فعل في غيره، فإنما يفعله مُوجبًا عمّا يفعله في بعضه، ويستحيل كونه فاعلًا على خلاف هذا الوجه، يجب أن لا يصح أن يكون تعالى فاعلًا للعرض في المحالّ؛ لأن هذه القضية تستحيل فيه، قيل له: هذا القول يوجب أوّلًا أنْ لا يكون فاعلًا للجواهر لاستحالة هذا الحكم فيها، فإذا لم يمتنع ما ذكرته من كونه فاعلًا لها، سقط سؤاله.

وبعد، فإنّما وجب في الواحد منّا ما ذكرته، لأنه يقدر بقدرة لا يصح أن يُبتدأ بها الفعل إلّا في محلِّها على ما دلَلْنا عليه في باب الصفات، فإذا كان سبحانه قادرًا لنفسه لم يمتنع أن يفعل الفعل في غيره اختراعًا، ولولا صحة ذلك لم يصح أن يفعل الجوهر؛ لأن وجوده مضمن بوجود الكون، فلو لم يصح أن يوجده لما صحّ أن يفعل الجوهر أيضًا، وإنما صحّ أن يفعل العرض في المحالّ ابتداءً لما قلناه؛ ولأن الفعل يستحيل وجوده فيه لأنه ليس

بجسم، فلو لم نثبته فاعلًا على هذا الوجه لما صح كونه قادرًا، وثبوت ذلك يُبطل ما قاله، وإنما لم يصح من الواحد منّا أن يفعل الفعل ابتداءً في غيره لأمرٍ يرجع إلى القدرة لا إلى كونه قادرًا، فإذا كان تعالى قادرًا لنفسه لم يمتنع فيه ذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: إذا لم يكن لذاته تعالى ولا لكونه قادرًا ولا لسائر أحواله تعلّق بالمحلّ، فكيف يصح أن يفعل فيه؟ وما أنكرتم أنّ الفاعل منّا إنما صح أن يفعل في بعضٍ لأن له تعلّقًا بذلك البُعض من حيث كان ما يوجد فيه يوجب الصفة له، ويكون بمنزلة الموجود في كلّه؟ قيل له: إنّ من حقِّ القادر أن يصح منه إيجاد مقدوره من غير أن يكون له تعلُّق به أكثر من كونه قادرًا عليه ومن غير أن يكون له تعلُّق بمحلِّه؛ لأنه إنما يفعل لكونه قادرًا عليه دون غيره، فحصول التعلُّق بينه وبين غيره لا يؤثّر، وقد بيَّنا أن القادر منّا إنما وجب ذلك فيه من حيث كان قادرًا بقدرة لا لما ظنّه السائل، ولولا صحّة ما قلناه لوجب أن يستحيل منه تعالى أن يفعل الجواهر لهذه العلَّة، فإذا صح كونه فاعلًا لها من حيث كان قادرًا عليها، وإنْ لم يكن له تعلُّق بأمرٍ آخر، وكذلك يصح أن يفعل العرض في حيِّز الجوهر، وإنْ لم يكن له تعلُّق بالمحلّ، وقد بيّنا أنّ القادر منّا ليس له ببُعْضه تعلُّق أيضًا؛ لأن كونه بُعضًا له لا يقتضي تعلُّقًا بينهما، لأنه لو أوجب ذلك لم يكن أحد أبعاضه أوْلى من الآخر، فكان يؤدّي ذلك إلى أن يتعلّق بنفسه في الأمر الذي قيل إنه يتعلّق ببعضه، فإذا فَسُد ذلك صحّ أن يفعل في بُعْضه الذي لو عُدِم لم يخرج من كونه قادرًا من غير تعلّق بينهما أكثر من أنه قادرٌ على ما يُحدثه فيه، فكذلك القول فيما يوجده في غيره، وذلك يصحّح ما ذكرناه في القديم تعالى، على أنَّ ذلك يجعل كون المحلّ فاعلًا أيضًا؛ لأنه لا تعلّق له بالحالِّ قبل وجوده.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنه لطبعه يوجبه، قيل لهم؛ فالقادر عليه لكونه قادرًا عليه يُحدثه، وكونه قادرًا معقول، فتعليق الفعل به أوْلى من تعليقه بالطبع الذي لا

يعقل، ولو قيل: إنه تعالى يفعل في المحلّ من حيث اختصّ المحلّ بأنه فعله فيصح أن يفعله فيه، وكونه فاعلًا للأعراض فيه أوْلى من كَوْن المحلّ فاعلًا، لكان أقرب إلى الشُّبهة مما تعلّقوا به، وقد بيّنا فساد ذلك من حيث يوجب استحالة كَوْن الواحد منّا فاعلًا، فيجب لهذه الجملة القضاء بإبطال ما ذهب إليه مَنْ قال: إنّ المحلّ هو الفاعل دون الله تعالى، وقد ألزمهم شيخنا أبو عليّ رحمه الله على ذلك القول بإبطال دلالة المعجزات على الأنبياء، لأنها ليست من فعل الله تعالى، إلى غير ذلك مما نُشير إليه من بعد.

فصل في أنه سبحانه يصحّ أن يفعل على جهة التوليد كصحته منّا وما يتّصل بذلك

[مقالة أبي عليّ في أن الله تعالى لا يفعل بأسباب، ومخالفة أبي هاشم له، وموافقة القاضي لأبي هاشم]

كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله يذهب إلى أنه تعالى لا يفعل بأسباب، ولا يصح ذلك فيه كما لا يصح أن يفعل بالآلة(١)، ويقول: إنّ القول بذلك يوجب حاجته إلى السبب، فإذا ثبت أنه يتعالى عن الحاجة عُلِم أنّ كلّ ما يفعله إنما يفعله على جهة الاختراع والابتداء، وإنما يقال: إنه بسبب يوجب الفعل، إنما يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به ويفارق حاله حالنا؛ لأن الواحد منّا لا يمتنع من حيث كان قادرًا بقدرة أن يحتاج إلى السبب، كما يحتاج إلى الآلة وإلى استعمال محلّ القدرة، والذي يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنه لا يمتنع أن يفعل تعالى بالأسباب، وإن لم يصح القول بأنه يحتاج إليها كما يفعل في المحالّ من غير حاجة به إليها، ويقول: إنّ كل سبب وُلِد من فِعلنا، فمتى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذي تولّد مِنْ فعلنا، فلا بدّ من أن يولد، وهذا هو الصحيح عندنا، والذي يدلّ على ذلك أنّ الاعتماد من فعلنا إنما عُلِم أنه يولّد الوقوع المسبّب الذي هو الحركة والصوت بحسبه على ما بيّنّاه من قبل، وقد عَلِمنا أنّ ذلك يحصل بحسب ما يفعله تعالى من

(١) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه. ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل. (شرح العقائد النسفية ص ٢٩).

الاعتماد، فيجب كونه مولّدًا من فعله أيضًا؛ ولو جوَّزنا والحال هذه ألّا يكون مولّدًا لما يوجد بحسبه على طريقة واحدة لجوّزنا مثله في فعلنا، ولو جوّزنا ذلك لبطل تعلق الفعل بالفاعل منّا أصلًا، وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه، ولا سبيل لمن نفى التوليد مِنْ فعله تعالى أن يثبت للواحد منّا فعلًا؛ لأنه يبطل التولّد مِنْ فِعْلنا ويفسد طريق معرفة تعلُّق الفعل بالفاعل، وليس له أن يقول: إنما عَلِمْتُ أنّ الاعتماد يولّد الحركة من فعله من حيث يستحقّ الذمّ والمدح عليها، فلو لم تكن متولّدة عنه لم يجب ذلك فيه، وهذا المعنى لا يصح في فعله تعالى؛ لأنه وإن لم يثبت متولّدًا عن فعله، فهو فعله لا على جهة الابتداء ويستحقّ عليه المدح، فلم يمكن حمله عليه؛ وذلك لأن ما ذكره من الطريق لو صحّ لم يؤثّر ذلك في صحة ما تقدَّم؛ لأنه كما نعلم بحبس المدح على الحركات المتولّدة في أنها فِعْلنا، فإنّا نعلم بوجوب وقوعها بحسب الاعتماد أيضًا أنه فعلنا؛ لأن أحد الطريقين لا ينافي الآخر، كما أنّا نعلم أنّ الواحد منّا فاعلٌ لتصرّفه من حيث وجب وقوعه بحسب قَصْده ودواعيه، ومن حيث استحقّ الحمد والذمّ عليه، ولم يُنافِ أحد الدليلين الآخر، على أنّ ما ذكره لا يصح؛ لأن الواجب أن يثبت فعله أولًا ثم يحسن مدحه وذمّه عليه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن ذلك إنما يحسن بعد العلم بأنّ ذلك فعلنا، ومتى لم يعلم ذلك جوّز أن يكون حُسن مدحه هو على ما وقع عنده، كما يُمدح الإنسان على ما يقع عنده النفع، وكما ندم على سقي السمّ الذي عنده يقع التلف، وقبل الاستدلال على أن المتولّد فعلنا يجوّز الناظر أنّ ما وقع متولّدًا بمنزلة ما يقع عند سقي السمّ، وأنه يُستحسن الذمّ في الموضعين من حيث فعل ما عنده يقع ذلك، فقد بان أنّ الاستدلال بذلك لا يصح، فكيف يمكنه أن يقول: إنّا بذلك نعرف صحّة التولّد من فِعْلنا، وليس له أن يقول: إنّ الجسم الثقيل إنما يجب انحداره بحسب الاعتماد من حيث يجب فيه إذا لم يكن على عمد إن تهوى، ولولا ذلك لم يجب أن ينحدر، فلا يجب أن يُحكم

بأن هوية متولّد؛ وذلك لأن الحجر يحتمل الوقوف في الهواء، ولذلك يصح منه تعالى أن يُسكّن العالم حالاً بعد حال، ويصح منّا إيقاف اليد في الجوّ حالًا بعد حال. فإذا صحّ ذلك، فلو لم يكن ما فيه مِنَ الاعتماد مُوجبًا لهوية لوجب أن يقف، ولو كان تعالى هو المبتدىء بفعل انحدار فيه لم يكن ذلك بأوْلى من وقوفه بحيث هو فيه إذا لم يكن على عمد، كما أنه تعالى إذا كان هو المحرّك للجسم يُمْنةً ويُسْرة لم يكن أحد الفعلين أوْلى من الآخر، وفي وجوب انْحداره إذا لم يكن على عُمُدٍ دلالة على صحة ما قلناه، ولو كان ما ذكرناه يدلّ على أنه ليس في أفعال الله المتولّد لدلّ على أنه لا متولّد من فِعْلنا؛ لأن الواحد منّا إذا رمى الشيء واعتمد عليه، فقد يمكن أن يقال: إنّ إرساله إنما يجب لاستحالة وقوعه لا على مكان، فإذا لم يمنع ذلك من إثبات المتولّد في أفعالنا، وكذلك في أفعاله تعالى.

[مقالة أبي عليّ]

على أنّ مِنْ قول أبي علي رحمه الله أنه لا جوهر إلّا وله قسط من الثقيل، وإنما يتزايد ذلك بالأجسام لاكتناز أجزائه لا لوجود اعتماد فيها، فيجب أن يكون حكم جميع الأجسام سواء في أنه يصح أن تقف كما يصح أن تهوى، فلولا أنّ هناك ما يُوجب هويّه عند ارتفاع العمد لم يجب أن ينحدر، ولكان صحة ذلك فيه وقوفه وتحرّكه في الجهات على حدٍّ واحد، فإذا صحّ وجوب انْحداره على طريقة واحدة بحسب ثقله، فيجب القضاء بأنه متولّد عنه، ولا يمكنه أن يقول: إنما وجب ذلك لأنه لولاه لعرّي المحل مما يضادّ عليه؛ لأنه لو وقف في مكانه لكان أحد الأضداد قد وُجِد فيه، وإنما يمكنه التعلُّق بذلك في التأليف على ما نُبيِّنه بعد.

[مقالة أبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله عند ذكر هذه الدَّلالة في «الجامع والأبواب»(١) أنّه لو كان حدوث هذه الحركات عند الاعتماد بالعادة(٢)، كان لا

(١) هذان الكتابان مفقودان ولم يصلا.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.

يمتنع أن تكون العادة تجري في بعض الأوقات وفي بعض البلاد الآن بخلافه، فيكون مِنْ عادتهم جري السفينة بالعكس جِرْية الماء، كما أنّ عندنا تجري في الجهة التي يجري الماء فيها، وبحسب جِرْيته، وكان لا يمتنع أن تكون عادتهم نصب الشُّرُوع في السفن إذا أرادوا أن يستقبلوا الرِّيح في حوائجهم، فمتى حطوها لم تجرِ السفينة في استقبال الريح، فإنْ رفعوها جرت في استقبال الرِّيح، وأن يكون الواحد منهم يستقبل الريح فلا يُمانعه ومتى استدبرها مانعَتْه، ولو جاز أن يقال: إنّ الريح لا تولّد فينا الحركات مع عِلْمنا أنّها تُدافع الواحد منّا وتُحرِّكه بحسب ضدّة هبوبها، لجاز أن يقال في زيد إذا حرَّك عمرًا بحسب اعتماده مِنْ ذلك لا يكون متولّدًا، وبيَّن من جهة السمع بذلك أيضًا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الرُّوم: الآية ٤٨]، وبقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، وغير ذلك مما امتنّ به تعالى علينا بالبحار والرياح وغيرهما، ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنه لو ثبت في المجاورة والاعتماد وغيرهما من الأسباب، أنها إنما تولّد ما تولّده لأمرٍ يرجع إليها لا إلى الفاعل منّا، كما أنّ هذه الأفعال إنما تَقْبُح وتَحْسُن لا لحالٍ يرجع إلى الفاعل، ولا لأمرٍ يتعلّق باختياره، يدلّ على ذلك أنّ اختلاف أحوال الفاعل منّا لا تؤثّر في كَوْن الوها مولّدًا للألم، كما يولّد ذلك في سائر ما يحصل عليه الفعل بالفاعل نحو كونه أمرًا وجبرًا، فصارت أحواله في أنّها لا تؤثّر في وجوب وقوع المسبّب عن السبب لمنزلتها في أنها لا تؤثّر في حسن الفعل وقُبْحه، وفيما يجب حصوله عليه لذاته، فإذا ثبت ذلك وجب متى وُجِد مثل السبب الذي نفعله من فِعْله تعالى أن يكون متولّدًا لمشاركته له فيما أوْجب كونه مولّدًا كما يجب القضاء بأن فعله تعالى يكون حسنًا متى وقع على الوجه الذي إذا وقع عليه فعلنا كان حسنًا، ولولا وجوب صحة هذه الطريقة لم يسلم ما تكلَّم به المجبّرة مِنْ أفعاله جلّ وعزّ، لا يجوز أن تفارق أفعالنا في الحُسْن والقبح لشيءٍ يرجع إلى أنه مالكٌ قاهر، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ السبب مِنْ فِعْلكم في أنه يختصّ بأن يفعل به المسبّب كالآلة، فإذن لم تصح عليه تعالى الآلات، وإنْ كان يفعل فيها على حدّ ما نفعله، وكذلك لا يصح أن يفعل بالسّبب؛ وذلك لأنّ الواحد منا يفعل بالآلة الفعل على وجهٍ لولاها لما صحّ أن يفعله، ويبتدىء الفعل بها ابتداءً باختياره حتى يصح وجودها على الوجه الذي هي آلة فيه، ولا

يَصْرِفُها أبدًا في الفعل، فوقوع الفعل بها يتبع اختيار الواحد منّا، وحاجتنا إليه تتبع كوننا قادرين بقدر، ولا يصح ذلك في القديم تعالى، فلِمَ يجب أن يفعل بالآلات ووجب القضاء بأنّ ما يفعل في هذه الأجسام التي هي بصورة الآلات أنْ لا يكون مفعولًا بها؛ لأنه يفعل فيها على وجه كان يصح لولاها أن يفعله، وقد بيّنا أنّ وجود المسبّب يتبع السبب ولا يتبع اختيار الفاعل ولا سائر أحواله، فمتى وُجد منه تعالى فِعْله على هذا الوجه، فيجب كونه مولّدًا لمشاركة ما يفعله في علّة التَّوليد، وقد بيّنا في أوّل «التعديل والتجوير»[١] أنه لا يمتنع في كثيرٍ من أحكام الأفعال أن يكون واجبًا فيها لشيءٍ يرجع إلى حال الفاعل؛ كقولنا: إنّ الاعتماد يكون علمًا لكون فاعله عالمًا بالمُعتقد، لكن ذلك متى ثبت وجبت المشاركة في الحكم عند مشاركة الفاعلين فيما يقتضيه من الصّفة، فكذلك تجب المشاركة في التَّوليد عند مشاركة السببين فيما أوجب التَّوليد، ومما يدلّ على ذلك أنه لو لم يصح أن يفعل تعالى على جهة التَّوليد كان لا يمتنع أن يُجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما التأليف؛ لأنه لا وجه يوجب وجوده لولا كون المجاورة مولّده له؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه مُلجأ إلى إيجاده؛ لأنه يتعالى عن ذلك، فكان يجب ألّا يمتنع أن يختار فعله أصلًا، وذلك يوجب كونهما متجاورين ولا تأليف فيهما، وفي ذلك إفساد الطريق الذي يثبت به التأليف على ما بينّاه من قبل. فإن قال: إنه يجب وجود التأليف فيهما؛ لأنه لو لم يوجد لخلَا المحلّ مما يتعاقب عليه ولصحّ وجوده فيه، وهذا لا يصح، كما لا يصح خلوّ الجوهر من الأكوان، قيل له: قد دلَلْنا من قبلُ على جواز خلوّ المحلّ من جميع الأعراض سوى الأكوان من قبل، وذلك يُسقط ما قاله.

وبعد، فلو أوجب ذلك خروج المجاورة من فعله تعالى مِنْ أن تكون مولّدة من حيث وجب وجود التأليف لشيءٍ يرجع إلى المحل، لوجب خروجها من أن تكون مولّدة من فعلنا، وأن يقال: إنّ التأليف إنما وجب وجوده لأمرٍ يرجع إلى المحل، فإذا لم يقدح ذلك في كونها مولّدة له مِنْ فعلنا، لم يقدح ذلك في كونها مولّدة من فعل القديم تعالى، يبيّن ذلك أنّ وجوب وجود التأليف في المحلّ لا يمنع من كونه متولّدًا عن المجاورة، فمتى وُجِد بحسبها

(١) هو الجزء السادس (أ) من هذه الموسوعة.

وجب كونه متولّدًا عنها مِنْ فِعْلنا، فكذلك مِنْ فعله جلّ وعزّ. يوضح ذلك أنّ حضور الواحد منّا عند غيره لما لم يوجب هو العلم به في قلبه من حيث وجب وجود العلم لأمرٍ يرجع إلى كونه مدركًا، استوى في ذلك فعل القديم جلّ وعزّ والمحدث، وكذلك القول فيما قدَّمناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه جلّ وعزّ يفعل التأليف عنده بالعادة، وقد كان يصح أن يفعل المجاورة في كلِّ واحدٍ من الجزأين ولا تأليف، فلا يجب مِنْ هذا الوجه كونه متولّدًا كما لا يجب عندي في المقتول أن يكون الموت الحالّ فيه متولّدًا من حيث كان يصح مع وجود القتل ألّا يوجد بأن يبني بنية حيّ، فتبقى الحياة فيه، قيل له: إنّ الذي اعتمدنا عليه أنه كان يجب أن توجد المجاورة بين الجوهرين ولا يوجد التأليف مع كون المحل محتملًا إنْ كان التأليف لا يكون متولّدًا. فأمّا إذا وُجِد أحد الجوهرين، فوجود التأليف مُحال، فكيف نتكلّم على وجوب وجوده مع استحالة وجوده؟ وإنما يصح القول الذي ذكره في المقتول من حيث قال: إنّ الموت لا يوجد في أحد الوجهين لامتناع احتمال المحلّ له، ويوجد في الوجه الآخر فصح له ما قاله، وذلك لا يتأتّى في التأليف، وإنْ كان الذي قاله في الموت مما لا توافق فيه؛ لأنه لا يجب وجوده في المقتول إن ثبت كونه جنسًا، فذلك يُسقط ما قاله.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يجب وجود الكون عند وجود الجوهر وإن لم يكن مولّدًا له، فهلّا جاز أن يجب منه تعالى إيجاد التأليف عند وجود المجاورة، وإن لم تكن مولّدة له؟ قيل له: قد بيَّنا من قبل أن التأليف إنما يجب كونه متولّدًا عنها؛ لأنه لا وجه من التعلُّق بينه وبين المجاورة سواه يوجب وجوده عند وجودها، ولذلك حكمنا بكونه متولّدًا عنها، وليس كذلك الجوهر، لأنه يجب وجود الكون عند وجوده؛ لأن وجوده مضمن من حيث يستحيل وجوده إلّا على حال لا يحصل عليها إلّا بالكون، فتجويز خلوّه منه يقتضي تجويز وجوده ولا يكون على تلك الحال، وفي ذلك قلب جنسه، وليس كذلك حكم

المجاورة مع التأليف؛ لأنه لا حال لِمَا لا يوجد عليها إلّا به، ولذلك يصح وجود كلّ واحد من الكونَيْن مع عدمه، ولا يصح وجود جزء من الجواهر الستّة إلّا مع الكون، ولذلك جرى الجوهر والكَوْن مجرى الشيء الواحد، وما منع مِنْ كونه في مُحاذاة مخصوصة يمنع من وجوده هناك، فكذلك ما يمنع من وجود كلّ الأكوان فيه يمنع من وجوده أصلًا، فوجوده إذن دون بعض الأكوان يستحيل، وفارق حاله حال المجاورة والتأليف، فلولا كونه متولّدًا عنها لم يمتنع ألّا يوجد مع تجاورهما.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنهما متى تجاورا صار كونهما كذلك مضمنًا بالتأليف، كما أن وجود الجوهر مُضمن بالكون، وكما أنّ كونه حيًّا مضمن بالشَّهوة أو النفور، فلذلك قلت بوجوب وجود التأليف فيهما، قيل له: إنّ تضمين الشيء بغيره لجنسه أو لصفة من صفاته يحتاج إلى دليل، فمتى لم يثبت لم يصح ذلك فيه، ولا دليل يدلّ على ذلك فيما سألتَ عنه، فحمله على الجوهر والكون لا يصح.

وبعد، فإنّ صحة ذلك تمنع من كَوْن التأليف متولّدًا عن فعلنا أيضًا على ما قدَّمنا القول فيه، ومتى قيل: إنه لا يمنع من ذلك في فعلنا وجب مثله في فعله تعالى.

وبعد، فإنّ كونهما متجاورَيْن إمّا أن يرجع به إلى الكونين أو إلى الحال المُوجبة عنهما، فلو اقتضى التضمين لرجع إلى كلِّ واحدٍ منهما أو إلى كل صفةٍ من الصفتين، ولاستحال أن يقتضيا معنًى واحدًا مع تضادِّهما، كما يستحيل أن يقتضي الجوهر في كونه في جهتين كونًا واحدًا، وذلك يُبطل ما قاله، وإنما يصح لنا القول بحاجة التأليف إلى تجاورهما؛ لأن ذلك يصيّرهما بمنزلة الشيء الواحد، فيحتملان التأليف عنده، كما أن بنية الحيّ تصير الجملة كالشيء الواحد فيما يصح كونها حيّة ووجود الحياة فيها، وليس كذلك سبيل التَّضمين، فلذلك ألزمناهم ما ذكرناه، ولم يجب علينا مثل.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كان متولّدًا عن المجاورة لجازَ مع وجود سببه ألّا يوجد على بعض الوجوه لتنفصل حاله من حال المُوجِب، وفسادُ ذلك يمنع من كونه متولّدًا، قيل له: إنّ هذا السؤال مَنْ ينفي كونه متولّدًا أصل مِنْ فعل، أيِّ فاعلٍ كان، ومتى ثبت أنه يتولّد من فِعْلنا عن المجاورة، وما ذكره من العلّة موجودة، فكذلك من فعله. على أنّ وجوده قد يصح وإنْ لم يوجد التأليف بأن ينفرد الجوهر عن مجاورة غيره، فيكون ذلك كالمانع، وهذا القدر يكفي في مفارقته للمُوجب عن غيره، وإنما لم يصح مع تجاورهما ألّا يوجد من حيث لم يكن له ضدّ يمنع من وجوده بوجوده؛ كما نقوله في النظر الذي قد يوجد ويمتنع وجود مسبّبه بأن يوجد في المحل ما يضادّه من جهلٍ وظنّ وغيره، وبهذا ينفصل القول في ذلك مما يوجبه على مَنْ قال بمفارقة الاستطاعة للفعل أنها لم تكن بأن تُوجب الفعل أوْلى من أن يكون الفعل مُوجبًا لها من حيث أحالوا وجودها على كلِّ الوجوه ولا فعل، وقد جوَّزنا نحن وجود سبب التأليف على بعض الوجوه ولا تأليف، وذلك يُسقط ما سأل عنه.

فصل في ذكر شُبَههم في هذا الباب

[١ ـ] شُبهــة لهم:

قالوا: لو جاز أن يفعل تعالى الفعل على سبيل التوليد، لوجب أن يحتاج إلى السبب في فعل المسبّب كحاجتنا إليه، وحاجته إلى ذلك لا تصحّ لأن ذلك ينفي كونه قديمًا، فإذا ثبت ذلك وجب نفي التَّوليد عن أفعاله، يوضح ذلك أنه لو جاز أن يحتاج إلى السبب لجاز أن يحتاج إلى الآلة، ولو احتاج إليها لاحتاج إلى القدرة، ولنقض ذلك كونه قادرًا لنفسه، وبطلان ذلك يصحّح القول بأنه تعالى لا يفعل بالأسباب. واعلم أنّ الأصل في هذا الباب أنّ الفعل قد يحتاج إلى شيءٍ لا يوجد إلّا عليه، فلا يقال في ذلك: إن الفاعل محتاج إليه نحو حاجته إلى المحل، فإنه لمّا عَلِم أنه لا يوجد إلّا فيه، لم نقل: إنّ الفاعل محتاج في العقل إلى المحل، وكذلك كلّ ما يستحيل وجود الفعل المقصود إلّا عليه نحو وقوعه محكمًا من عالم، ووقوعه من قادرٍ من حيث وجب في الفعل

ألّا يصح وقوعه إلّا كذلك، وكذلك لا نقول في المسبّب: إنّ فاعله يحتاج في إيجاده بعينه إلى السبب، إذا قلنا: إنّ وقوعه من غير سببه يستحيل لما لم يصح وجوده بعينه إلّا كذلك، وإنما يقال: إنّ الفاعل يحتاج في الفعل إلى سببٍ إذا كان أمثال ذلك الفعل على الوجه الذي قُصِد إليه قد يقع من غير سبب لا منه لكن مِنْ قادرٍ آخر، فيُقال في هذا الفاعل: إنه يحتاج إلى السبب في هذا الفعل؛ لأنه إنما يُوصف بالحاجة إلى شيءٍ يجوز أن يقع عنه وعن مثله. فأمّا إذا استحال ذلك فيه، لا يقال: إنه يحتاج إليه، ولذلك يقال: إنّ الواحد منّا يحتاج في صعود السطح إلى سلّم لمّا كان لا يصح منه الصعود على وجهٍ إلّا به وبأمثاله، مع أنّ الصعود قد يقع من بعض القادرين دونه، ولذلك لا يقال في الطائر إنه يحتاج في الصعود إلى آلة لما صحّ منه ذلك دونه ودون أمثاله، فإذا ثبت ذلك وكان الفاعل منّا لا يصح أن يفعل المسبّب على الوجه المقصود إلّا بسبب، قيل: إنه يحتاج إلى الأسباب، ولمّا كان تعالى يصحّ منه أمثال ما يفعله بالسبب ابتداءً دونه لم نقل إنه يحتاج إليه.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الواحد منكم يحتاج في العلم إلى النظر، فإنْ كان قد يصح أن يبتدئه من غير نظر، فهلّا جاز أن يوصف تعالى بالحاجة إلى السبب؟ وإن صح منه إيجاد أمثاله أو إيجاده بعينه من غير سبب؟ قيل له: إن العلم الذي يفعله بالنظر لا يصح أن فعله ويفعل أمثاله في تلك الحال إلّا بالسبب، وإنما يصح منّا فعل مثاله في حالٍ أخرى من غير نظر، واختلاف الحالَيْن يؤثّر في ذلك كما يؤثّر في الدواعي إلى الفعل، وليس كذلك حال القديم سبحانه لأنه في الوقت الذي يفعل الشيء بسبب، يصح أن يفعله أو يفعل أمثاله في الوجه المقصود دونه، على أنّ الواحد منّا لا يصح أن يفعل العلم بلا نظر إلّا عند أمرٍ آخر يقوم مقامه، فيجري مجرى سببٍ آخر. وذلك يُوجب حاجته إليه على كلّ حال، وليس كذلك حال القديم تعالى فيما يفعله بسبب.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الواحد منكم لا يصح أن يفعل الإرادة إلّا في محلٍّ مع جواز وجود أمثالها إلّا في محلّ، فقولوا: إنّ الواحد منّا يستغني في فعلها عن

المحلّ، وأنّ الحاجة راجعة إليها دون الفاعل، ومتى قلتم: إنه تعالى يستغني عن السبب لما ذكرتم، لزمكم عليه أن يستغني الواحد منّا في فعل الإرادة عن المحلّ، بل عن القدرة، قيل له: إنّ القصد بفعلنا للإرادة كوننا مريدين ليصح وقوع الفعل منّا على وجهٍ دون وجه، ولا يصح منّا إيجاد أمثالها في الوجه الذي هو الغرض إلّا على هذا الوجه، فلذلك لم يجب أن يستغني في فعلها عن المحل، وفارق ذلك ما ذكرته في استغناء القديم تعالى عن الأسباب والآلات.

وبعد، فإنْ أراد السائل أن يقول: إنّ الإرادة لا تحتاج إلى المحلّ، وأن الفاعل منّا لها يحتاج إلى المحل ليُوجده فيه، ولم يكن غرضه بهذا الإلزام إلا التسمية، فنحن نقول بمعناه، وإنْ لم نُطلق الاسم عليه لِمَا فيه من الإيهام.

وبعد، فإنّ الحاجة إلى المحلّ فيها لا ترجع إلى فعلنا لها؛ لأنه تعالى إذا أراد أن يفعلها على وجهٍ نكون نحن بها مريدين لما صحّ أن نوجدها إلّا في محلّ، فقد صحّ أنّ هذه الحاجة يرجع إليها على هذا الوجه لا إلى الفاعل.

[٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: إنّ القول بأنه جلّ وعزّ يفعل بأسباب تُوجب القول بأنه يحتاج إلى آلة؛ لأن الواحد منّا إنما يحتاج إلى الآلات في المسبّب. فأمّا ما يبتدئه في محلّ القدرة، فهو غير مُحتاج إليها فيه، وقد ثبت أنّ الواحد منّا إذا رمى بالثقيل فصاكّ موضعًا صلبًا أنه يجب أن يتراجع، وتكون صلابة الموضع آلة له في تراجعه، كما أنّ القوس آلة له في الرَّمْي، وقد عُلِم أنّ الثقيل من الأجسام إذا لم يمنع مانعٌ من هويِّه سقط على الأرض وتراجع كالبرد وغيره، وهذا يوجب أنّ صلابة الموضع تكون آلة للقديم سبحانه، وكلّ قولٍ يوجب حاجته إلى الآلات يوجب فساده. واعلم أنّ ما قدَّمناه يزيل هذه الشُبهــة؛ لأن الواحد منّا قد يصل بالآلات إلى أفعالٍ مسبّبة، ويكون محتاجًا إليها من حيث يتعذّر عليه إيجادها وإيجاد مثلها إلّا بآلة، والقديم جلّ وعزّ يصح منه إيجاد مثله من غير آلة، وكذلك إذا صاكّ البرد الموضع الصلب، فهو جلّ وعزّ قادرٌ على أن يفعل

مثل ذلك التراجع من غير مصاكّة، فلا تجب حاجته في التراجع إلى الموضع الصلب كحاجة الواحد منّا إلى ذلك، يبيّن هذا أنه لا سبيل للقادر منّا إلى أن يفعل التراجع من غير أن يُصاكّ الثقيل الموضع الصلب، فما لا سبيل له إلى الإصابة إلا بالرَّمي، وهو تعالى يصح أن يبتدىء ذلك فيه، ويحصل منه الفعل على الوجه الذي يحصل لو كان هناك مُصاكّة، وذلك يُسقط ما سأل عنه، والقول في سائر الآلات كالقول فيما ذكرناه. فأمّا بنية القلب، فإنه لا بدّ منها في صحة فعل العلم والإرادة منّا ومن القديم تعالى، وليس القلب بآلة؛ لأنه لا يُتوصّل به إلى إيجاد أفعال القلوب كما يُتوصّل بالآلات، بل يُبتدأ فيه ذلك ابتداءً، فالحاجة إلى البنية ترجع إلى نفس الأفعال لا إلى الفاعل، كما أن الحاجة إلى المحل ترجع إلى الحركة لا إلى الفاعل، ولذلك يُحتاج إلى القلب المبنى بنية مخصوصة في إيجاد جنس الاعتقاد، كما يُحتاج إليه في إيقاعه على وجه، وليس كذلك حالُ الآلات؛ لأنه يحتاج إليها في إيقاع الفعل على وجوه مخصوصةٍ فقط.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه تعالى لا يقال فيه إنه يفعل بكذا كما قال في الواحد منّا، ويقال: يفعل في المحالّ مِن حيث اقتضى القول الأوّل الحاجة إلى الآلة دون القول الثاني.

[٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو فعل تعالى بالأسباب، لأدّى ذلك إلى أن يوجد مِنْ أفعاله سبحانه ما لا يكون مريدًا له في حال حدوثه، وأن يكون ذلك الفعل منه بمنزلة فعل الساهي أو الممنوع من الإرادة، ويجب إن كان ذلك الفعل مما لا يقع على بعض الوجوه إلّا بالإرادة، أن يكون خارجًا من أن يقع على ذلك الوجه لفَقْد الإرادة، وهذا يُوجب من الفساد ما لا خفاء به؛ لأنه يُبطل قولكم في أنه تعالى مريد ويوجب استغناءه في وقوعه على وجهٍ دون وجه عن كَوْن فاعله مريدًا، ويوجب نقض قولكم: إن العالم بالفعل يجب أن يكون مريدًا له مع السلامة؛ لأن المسبّب إذا لم يجب أن نريده عند حدوثه، فبأن لا يجب

أن نريده من قبل أوْلى، ويوجب أيضًا نقض قولكم: إن العزم لا يجوز على الله تعالى، لأنكم إن قلتم إنه يريد المسبّب عند السبب مع تراخيه عنه، فقد جوّزتم العزم عليه. واعلم أن المسبّبات على ضربين: أحدهما لا يقع على الوجه الذي يقع عليه إلّا بالإرادة كالأخبار وغيرها، والثاني: لا يحتاج في الوجه الذي وُجد عليه إلى إرادة كالآلام وغيرها، فما يفعله تعالى بسبب يجب أن يُنظر فيه، فإنْ كان من القسم الأوّل يجب كونه مريدًا له في حال حدوثه لا في حال حدوث سببه، وإلّا لم يكن بأن يقع أوْلى على وجه من أن يقع على وجه آخر، ولذلك يجب كَوْن الواحد منّا مريدًا للخبر عند أوّل حرفٍ منه، ولو أراده عند السبب لما صحّ كونه خبرًا. وما كان من القسم الثاني، فإنه يجب أن يريده عند السبب لا عند حدوثه؛ لأن وجوده يتعلّق بوجود سببه، وبعد وجود سببه يصير في حكم ما قد وُجد وتقضّى، فإذن يجب أن يُراد في الحال التي يتعلّق حدوثه باختيار الفاعل، وهي حال حدوث السّبب، فلذلك وجب أن يريد في تلك الحال، ولسنا نقول: إنه تعالى لا يريد المسبّبات من فعله، بل يجب كونه مريدًا لها، وإنما الخلاف في متى يجب أن يكون مريدًا لها.

[مقالة أبي هاشم]

فقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يجب أن يريده في حال السبب أو قبل حال وجود المسبّب، ولم يقطع على أحد الأمرين، وأظنّه رحمه الله قد قال في موضع: إنه يجب أن يريده عند السبب، والذي قدَّمناه من القسمة لهذا الباب هو الواجب؛ لأن الواقع على وجهٍ دون وجه لا يصح أن يكون كذلك إلا بإرادة تُقارن الفعل إنْ كان معنًى واحدًا، أو أوّل جزء من الفعل إنْ كان جُملة؛ لأنّ ما يتقدَّم ذلك لا يجوز أن يصير به على بعض الوجوه. فأمّا إرادة إحداثه، فيجب أن يجري القول فيه على الوجه الآخر؛ لأن وجوده إذا كان مانعًا لوجود السبب، فيجب أن يُراد في حال السبب، ولا نقول: إنّ هذه الإرادة إذا انعدمت تكون عزمًا؛ لأن الذي نخصّه بهذه الصفة هو كل إرادة تتناول فعله المبتدأ في المستقبل، فأمّا إذا تناول المسبّب في حال وجود سببه فغيرُ مُمْتنع أن يتقدَّم ويكون اختيارًا لا عزمًا، كما أن ما يتقدَّم الجملة من الفعل ويوجد مع أوّل جزءٍ

منه يكون اختيارًا لا عزمًا، وإنما تنفي عنه تعالى الإرادة التي تجري مجرى توطين النفس منّا، والذي نقوله من أن العالم بالفعل يجب أن يكون مريدًا له مع السلامة صحيح، ولسنا نقول: يجب أن يريده في حاله، بل فيه ما يجب ذلك فيه، وفيه ما لا يجب أن يتقدَّم إرادته على ما بيّنّاه في المسبّب، كما أنّ فيه ما يجب أن يريده فقط، وفيه ما يجب أن يريده على وجهٍ دون وجه، وهذه الجملة تُسقط ما تعلّق به هذا السائل.

[٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان سبحانه يفعل بأسباب لوجب أن يكون الاعتماد اللازم مولّدًا للحركات من فِعْله، ولو كان كذلك لوجب ألا يصح أن يمنع الثقيل من النزول من حيث يوجب ذلك القول بأنّا نمنعه تعالى من الفعل، وذلك يستحيل في القادر لنفسه، وكان يجب ألّا يصح أن نتحرّز من وقوع الثقل علينا من بردٍ وغيره من حيث يوجب ذلك منع ما يفعله جلّ وعزّ على جهة التَّوليد، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنه ليس في فعله متولّد. واعلم أنّ القديم تعالى يعلم ما يولّده الاعتماد اللازم وما لا يولّده بأن يحصل هناك مَنْع قبل خلقه له، وإنما يريد حدوث ما يعلم أنه يتولّد عنه دون غيره، فإذا صحّ ذلك لم يجب كون الواحد منّا مانعًا له من مسبّب الاعتماد إذا منع الثقيل من النزول؛ لأنه تعالى لم يُرِد إيجاد ذلك حتى لو لم يمنعه، والحال هذه كان لا يوجد أيضًا ويحصل هناك ما يقوم مقام فعلنا في المنع من جهته تعالى، وما هذه حالُه لا يقالُ إنه ممنوع منه لأنّ المانع إنما يمنع غيره من إيجاد ما لولا منعه لوجب وجوده وما قد أراد المريد إيجاده. فأمّا ما لا داعي له إليه ولم يرد إحداثه، فإنّه لا يكون ممنوعًا من فعله، ولذلك لا يصير الصبيّ مانعًا للقويّ بتحريك يده عن التسكين لما لم يرد القويّ تسكينها، وإذا صحّ ذلك لم يجب كون الواحد منّا مانعًا للقديم تعالى عن المسبّب، وكذلك فلا يجب متى تجرّز من البرد أن يكون مانعًا له من السقوط عليه لما بيّنّاه، على أنّ هذا الكلام يعود على مَنْ قال إنه يجب أن يفعل تعالى في الثقيل الحركات، وإنْ لم تكن متولّدة من الاعتماد، بأن يقال له إذا منعه الواحد منّا من النزول فقد منع القديم تعالى مِنْ فعل الحركة، وأيّ شيءٍ أجاب به في ذلك فهو جوابنا

فيما سألنا، ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى يعلم ما يمنع المكلّف منه فلا يكلّفه، وإنما يكلّفه ما يتمكّن من إيجاده، فلا يجب أن يقال: إنّ المانع غيره من الصلاة قد منعه مما كلّف، بل يستدلّ بالمنع على أنه لم يكلّفها قطّ، ويقول: إن المكلّف متى علم تعالى من حاله أنه يعمل لتحصيل الآلات، فإنه يكلّفه تعالى، ومتى علم أنّ الآلات لا تحصل له لم يصح أن يكلّفه إلّا بشرط أن يمكّنه منها، فقد بان لك أنه لا يمتنع أن تكون إرادته تعالى لفعل نفسه يختلف بحسب ما يعلم مِنْ فعل غيره، كما لا يمتنع أن تختلف إرادته لفعل غيره من حيث يعلم أنه يمنع منه، ولا مُعتبر بقول القائل: إنّا منعنا الحجر من النزول، وأنّ زيدًا منع مِنْ وصول البَرَد إليه؛ لأن ذلك مُجاز لما بينّا من أنّ حقيقة ذلك لا تجوز في أفعال القديم تعالى.

فإن قيل: إنّ قولكم: إنّه تعالى يفعل بأسباب تؤدّي إلى أن يدخل نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقصٌ في القادر، قيل له: إنه يصير في حكم الموجود بوجود سببه، ويخرج من أن يتعلّق وجوده باختياره، فلا يجب ذلك فيه كما لا يجب فيما قد وجد.

وبعد، فإنه تعالى يصح أن يمنع السبب مِنْ فعله مِنَ التَّوليد، ويصح ألّا يفعل المَنْع فيتولّد عنه، فقد صار المسبّب من هذا الوجه في حكم ما يتعلّق باختياره، فلا يجب فيه ما ذكره السائل، وإنْ وجب ذلك في الواحد منّا من حيث يتعذّر عليه المَنْع من المسبّب في كثيرٍ مِنَ الأحْوال، وهذا السؤال يرجع على كل مَنْ قال في المتولّدات إنها أفعاله تعالى، سواء قال: إنه يبتدىء إيجادها كما قاله شيخنا أبو عليّ رحمه الله، أو قال: إنه يفعلها على سبيل الإيجاب بخلقه الجسم كما قاله النّظام، وإنما يصلح أن يتعلق به مَنْ يقول: إنّ الفعل فعلٌ للمحلّ، وقد كشفنا الجواب عنه.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو فعل تعالى على سبيل التوليد لم ينفصل ما يفعله متولّدًا مما يفعله بالعادة عند فعلنا؛ لأنه على طريقة واحدة يحدث عنده وبحسبه كالمتوليد نحو ما يفعله من العلم الضروري عند الإخبار، وما يفعله من الموت عند القتل، وما يفعله من السكر عند الشُّرب، فإذا لم يصح أن يقال في ذلك إنه

فعله متولّدًا، فكذلك لا يصلح مثله فيما يتولّد عن فعله تعالى، ويجب أن يكون مبتدأ مِنْ فعله أو فعل للمحل بطبعه. واعلم أنّ ما يتولّد عن فعله تعالى يفارق ما يفعله بالعادة عن فعل غيره؛ لأنه لا يوجد مع ارتفاع الموانع ولا مثله إلّا ويولد، وقد يوجد مثل الشيء الذي عنده يفعله بالعادة ولا يفعل ذلك على بعض الوجوه؛ لأن هذه الأخبار ومثلها قد توجد ولا يفعل العلم الضروري، ومع وجودها قد يفعله في العاقل دون غيره، وإذا كان المُخبر غير عالمٌ به لم يفعله ألبتّة، وليس كذلك حال المتولّدات، وكذلك القول في السُّكر، إنه يختلف حدوثه في الشاربين، إنْ كان معنًى حادثًا فقد يحدث في واحدٍ عند قدر ولا يحدث في غيره عنده، وقد يختلف حال الشارب فيه بالأزمنة واختلاف أحواله، وكذلك القول في الشبع عند الأكل، فأمّا إنْ كان ذلك انتفاء معنًى فلا كلام فيه. فأمّا الموت عند القتل، فقد بيّنا أنه لا يجب وجوده عندنا إن ثبت أنّ الموت معنًى. فأما عند شيخنا أبي علي رحمه الله، فقد لا يحدث أيضًا بأن يُبنى المحل بنيّة تحتمل الحياة، ولو كان متولّدًا لم يصح ذلك فيه، ونحن نستقصي القول في بعد مِنْ بعد، وقد أتَيْنا من فعل على طرفٍ من القول فيه عند إبطال القول بالطبع.

[٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان تعالى يفعل متولّدًا لم يخلُ من أن يصح أن يفعل ما يفعله متولّدًا مبتدأ، أو لا يصح ذلك، فإن قلتم: إنّ ذلك يصح، وجب كونه صحيحًا منّا أيضًا فيما نفعله متولّدًا، ووجب متى وُجِد أن يكون متولّدًا مبتدأً ووجب كونه قادرًا عليه من وجهين، وذلك يوجب صحة كون الشيء مقدورًا لقادرين، وإن قلتم؛ لا يصح ذلك، وجب كونه محتاجًا إلى السبب في إحداث هذا المسبّب بعينه، وإنِ استغنى عنه في أمثاله ولزم خروج المسبّب من كونه مقدورًا له، وإنْ لم يوجد ولم يتقضّ وقته، وفي هذا نقض هذا الأصل الذي يعتمد عليه فيما يخرج به المقدور من أن يكون مقدورًا. واعلم أنّ سؤاله لا يتّجه على كِلَا القولين؛ لأنّا إن قلنا بما قاله شيخنا رحمه الله أوّلًا مِنْ أنّ عَيْن ما يقع منه متولّدًا كان يجوز أن يفعله مبتدأ لم يوجب ذلك فسادًا؛ لأن له رحمه الله أن يقول: إن المقدور لا يخرج من كونه مقدورًا له إلّا بوجوده وتقضّي وقته،

والمسبّب لم يوجد ولم يتقضّ وقته، فيجب ألّا يخرج من كونه مقدورًا، ونقول: إنّ السبب فينا كالآلة، فإذا كان نفس ما الآلة آلة فيه يصح أن يفعله غيره مِنْ غير آلة، فكذلك القول في المتولّد ولا يوجب ذلك كون مقدور واحد بقدرتَيْن ومن قادرَيْن؛ لأن هذا المقدور يرجع إلى قادرٍ واحدٍ وإنْ وقع منه بوجهَيْن، فهو بمنزلة وجود الشيء على وجهين من قادرٍ واحد، فكما لا يجب كونه موجودًا معدومًا إذا أوْجده على أحد الوجهين دون الآخر، فكذلك القول في هذا المقدور، وله رحمه الله على المذهب الثاني، وهو أنّ عليه ما نفعله متولّدًا لا يصح أن نفعله مبتدأً، أن يقول: إنّ ذلك لا يُخْرجه من كونه متولّدًا، بل هو الذي يحقّق ذلك فيه من حيث ثبت أنّ من حقِّ السبب أن يُوجب المسبّب، ولا يتعلق وجوده إلّا به، كما لا يتعلق وجود المقدور إلّا بالقدرة التي هي قدرة عليه، ونحن نبيِّن القول في هذا الباب في فصلٍ منفرد ونتقصّاه، والقدر الذي أوردناه يكفي في إسقاط هذه الشُبهــة، وإنْ كان الأَوْلى هو المذهب الثاني من حيث يؤدّي القول الأوّل إلى صحة وجود الشيء من وجهَيْن، وما دلَلْنا به على إبطال فعلٍ من فاعلَيْن ومقدورٍ بقدرتَيْن يُبْطل ذلك على ما نأتي على بيانه من بعد إن شاء الله.

[٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان تعالى يفعل بأسباب ومثل ما يفعله بالسبب يجوز أن يفعله ابتداء، لم يكن لفعله ذلك بالسبب معنًى؛ لأن الغرض إذا كان إيجاد المسبّب، وذلك مُمكن دون السبب، فإيجاده بالسبب يوجب كون الشيء عبثًا.

فإن قلتم: إنه يفعل ذلك للمصالح، فيجب إذا تعلق الصلاح[١] بالسبب دون المسبّب أن يكون المسبّب عبثًا، ويجب ألّا يفعل تعالى في الآخرة شيئًا مِنْ أفعاله بسبب؛ لأنّ ما يفعله للمصلحة إنما يحسن في دار التكليف، وقد صحّ أنه تعالى يفعل في الآخرة الآلام في أهل النار متولّدًا عن اعتماد النار، وأنه يُجْري المياه والعسل وغيره بالاعتماد الذي فيه إلى غير ذلك مما يطول

---

(١) الصلاح: هو النفع أو ما أدَّى إليه. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٨٦). ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦).

ذِكْره، فإذا وجب القول بإثبات التولّد في فعله ما ذكرناه، فيجب نفي ذلك عن فِعْله، والقول بأنه تعالى لا يفعل بالأسباب ألبتّة. واعلم أنّ الأصل في هذا الباب أنه تعالى كما لا يفعل المبتدأ مِنْ فِعْله إلا لغرض يخرج به من كونه عبثًا، فكذلك المتولّد وسببه، ولا يجوز أن يفعل أحدهما لغرضٍ فيه ويحسن الآخر من غير غرضٍ يخصّه؛ لأن وجه الحسن يجب حصوله في كل فعلٍ من أفعاله تعالى، وإلا فالقُبْح أوْلى به.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك جوَّز شيخنا أبو هاشم رحمه الله كون السبب حسنًا[١] أو قبيحًا[٢]، والمسبّب غير حسن ولا قبيح، وإن لم يجوّز أن يكون حسنًا مع كون سببه قبيحًا على ما نفصّله مِنْ بعد، فإذا صح ذلك والواجب أن تقضي بأنه تعالى إنما يفعل بالسبب لمصلحة يختصّ بها السبب، ويفعل المسبّب لما فيه من النّفع في دار الدنيا؛ لأنه تعالى قادرٌ على أن يُجري السفن على الوجه الذي تقع به المنفعة للعباد من غير أن يكون اعتماد الماء مولّدًا له، لكنه لما كان كمال المنفعة أن يكون جَرْيها بحسب مرادهم في الجهات التي يُجْرونها إليها، وجب أن يخلق تعالى المياه ليصح تصريف السُّفن عليها، ولا يكون الماء ماءً إلّا وفيه اعتماد، وعَلِم سبحانه أنّ ذلك الاعتماد إذا ولد كان فيه منفعة، فخَلْقه على هذا الوجه حصل فيه ضروبٌ من الاعتبار، وجميع ما فعله تعالى مِنَ الأفعال بالأسباب هذا حاله، ومتى لم يصح ما قصد إليه تعالى من النَّفع إلا ببعض الأفعال، فيكون كالمؤدّي إليه حسن ذلك وخرج من باب العبث، فلو كان في الأسباب ما لا يقع فيه بنفسه، لكنه لا يحصل نفعٌ آخر معلوم إلّا بأنْ يكون موجود الحسن، وكذلك القول في المسبّبات، ولذلك يَحْسُن من الواحد منّا أن يفعل السبب لغرضٍ فيه، وإنْ كان لا بدّ من وجود

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

(٢) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذم على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

المسبّب عنده، فأمّا ما يفعله تعالى في الآخرة من النار واعتمادها، فقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله أنه وإنْ كان تعالى قادرًا على أن يفعل الآلام في أجسامهم على جهة الابتداء، فمتى تولّد ذلك عن تفريق النار كان أهْوَل وأعظم، وفيه أنه يَأْلَمُون بإدراك نفس النار عند المُماسّة، فيحصل فيه معنًى زائد، وبحصول الألم عن التقطيع والتفريق في الجسم تأثيرٌ في النفس ليس له متى وُجِد ابتداء، فلِمَا فيه مِنْ هذه الوجوه حُسن أن يفعلها جلّ وعزّ وإنْ كان قادرًا على ابتداء الآلام، وكذلك القول فيما يفعله تعالى في الجنّة من الأسباب، أنه لا بدّ من أن يكون فيه مزيدَ سرور ومنفعة لهم؛ لأنهم إذا اشتهوا تناول العسل من النهر الذي يجري فيه، أوِ اشتهوا النظر إليه على هذا الوجه، فلهم من السرور أكثر مما يحصل متى وجدوه بخلافه، وكذلك القول في سائر ما سأل في هذا الباب، ونحن نبيِّن القول من بعد في تفصيل ما يتولّد مِنْ فعله جلّ وعزّ وما لا يصح كونه متولّدًا.

فصل في الدّلالة على أنّ ما يفعله الواحد منّا متولّدًا لا يصح أن يفعله بعينه مبتدأً

[مقالة أبي هاشم في الجامع]

اعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ذلك ومَنَع منه وفرّق بين الواحد منّا وبين القديم تعالى في هذا الباب «في الجامع»[1]، وإنْ سوّى بينهما في بعض الأبواب، وجملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب أنّ ما يفعله الواحد منّا متولّدًا لا يخلو من قسمين: إمّا أن يكون محلّ السبب والمسبّب واحدًا أو يتغاير محلّاهما، فإن كان متغايرًا نحو الألم والوها وغيرهما، فلا شُبهـة في أنه لا يصح أن يبتدئه؛ لأن المبتدأ من الفعل يجب أن يحلّ في محلّ القدرة عليه، والمتولّد في هذا الوجه يحلّ في غير محلّ القدرة، ولا يجوز فيما يحلّ في محلّ أن يفعله في محلٍّ آخر، ولا يجوز أن يبتدىء بالقدرة في غير محلِّها، فإذن يجب ألّا يجوز فيما يفعله متولّدًا عن سبب في محلّ القدرة في غير محلِّها أن يفعلها ابتداءً. فأمّا المتولّد إذا حلّ في محلّ السبب، فهو على

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ضربين: أحدهما يحصل في محلٍّ واحد ومحلّ القدرة وغيرهما؛ وذلك كالألم الذي يتولّد عن الوها، لأنه لا يصح أن يفعل بالقدرة التي يحلّ الألم في محلّها الوها والألم ابتداءً، وإنْ لم يمتنع أن يولّد ذلك فيه بأن يتراجع الحجر إليه، وإنما يُوهي بعضوه عضوًا له آخر، فالقول في هذا الوجه كالقول فيما قدَّمناه؛ لأنه لا يجوز أن يبتدىء بالقدرة الألم في محلِّها، فلا يصح إذن أن يفعله إلّا متولّدًا. فأمّا العلم المتولّد عن النظر والحركة عن اعتماد الثقيل إذا أُرسل إرسالًا، وحركة الكفّ متى تراجع الحجر بالمُصاكّة إلى الكفّ، فهي أجمع تحلّ محلّ القدرة؛ فلقائلٍ أن يقول: جوّزوا أن يفعلها تارة بسبب، وتارة أخرى مبتدأ؛ لأن المحل الواحد والقدرة واحدة، والشُبهة إنما تحصل في هذا القسم دون القسم الأوّل الذي يتغاير فيه المحل أو القدر، فالذي يدلّ على فساد ذلك أنّ من حقِّ القدرة أن يصح أن يبتدأ بها في كلٍّ وقت حركة؛ لأن القول بخلاف ذلك يؤدّي إلى قلب جنسه في حال بقائها، وذلك يستحيل فيها، فلو صحّ أن يفعل ما قد فعل سببه ابتداءً لصحّ أن يفعله ويفعل معه حركة أخرى مبتدأة؛ لأن إيجاده لسبب حركة تحصل في الثاني لا يُخرجها من أن يصح أن يبتدىء بها في الثاني حركةً على ما بيّناه؛ لأن ما يقع عن السبب في حكم الموجود، فلا يجوز أن تخرج القدرة من أن يصح أن يفعل بها مِنَ الأفعال المبتدأة ما كان يصح لولا تقدّم السبب، وقد عُلِم أنه لو لم يبتدأ بما قد فعل سببه لوقع من غير اختياره، فيجب ألّا يؤثر ذلك فيما يصح أن يبتدئه، فإذا ثبت ذلك، فلو صح أن يبتدىء ما قد فعل سببه، لصح أن يفعله ويفعل معه الحركة الأخرى؛ لأنه إذا صحّ أن يفعل كل واحدٍ بانفراده في تلك الحال، ولا مانع من اجتماعهما، فيجب أن يصح أن يفعلها جميعًا، وفي هذا صحة إيجاد جزأين من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ واحد بقدرةٍ واحدة، وتجويز ذلك يؤدّي إلى خروج مقدور القدرة في وقتٍ واحد في محلٍّ واحدٍ من جنسٍ واحدٍ عن الحصر، وقد ثبت فساده على ما نُبيِّنه من بعد. وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يفعل بالقدرة الحركة المتولّدة أو الحركة المبتدأة، ولا يصح أن يفعلهما بها كما يصح أن يفعل أحد الضدَّيْن على البدل، ولا يصح أن يفعلهما جميعًا؛ وذلك لأن تعلُّق القدرة بالضدَّيْن يستحيل إلّا على البدل لاستحالة وجودهما معًا، وهاتان الحركتان يصح اجتماعهما لتماثلهما، فإذا لم يمنع من وجودهما مانع والقدرة متعلّقة بهما، فيجب أن يصح مِنَ الواحد منّا

أن يفعلهما بقدرة واحدة، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله «في الجامع»: لو صحّ مِنَ الواحد منّا أن يفعل بالقدرة حركتين في محلٍّ واحد في وقتٍ واحد لصحّ أن يفعل ما فعله بالسبب على جهة الابتداء، لكنه لمّا امتنع ذلك لم يصح أن يبتدىء بالتولُّد، ولما صح ذلك من القديم تعالى، صحّ أن يبتدىء سبحانه ما قد فعل سببه وجعل هذه النكتة مُوجبة للفصل بين القادر بقدرة والقادر لنفسه في هذا الباب.

[شُبهــة]

فإن قيل: أوَ لستم تجوّزون أن نفعل بالقدرة الواحدة أجزاء من التأليف في المحلِّ الواحد إذا قَرُب الجزء من أجزاء؛ لأن تلك المجاورة تولّد التأليف في كلّ ما جاور محلّهما من الأجزاء من حيث كان حكمهما مع الجميع واحدًا، فليست بأن تولّد في البعض أوْلى من أن تولّد في الكلّ؟ فإذا جاز أن نفعل الأجزاء الكثيرة من التأليف في المحلِّ الواحد بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد، ولا يوجب ذلك فسادًا من حيث انحصر بانحصار الأجزاء المجاورة لذلك الجزء، ولا يجوز أن نريد ذلك على ستّة أجزاء، فجوّزوا أن نفعل بالقدرة الواحدة حركتين أو حركات بعضها نبتدئه بالقدرة وبعضها ما كان يجوز أن يقع عن سبب، ولا يوجب ذلك خروجها على الحصر. قيل له: إنّ ما ذكرته في التأليف هو حُكم ما يتغاير محلّه؛ لأن كل تأليف منه يوجد في المحلّ وفيما يجاوره، فلذلك صحّ أن تحصل هناك أجزاء من التأليف بقدرة واحدة عن سببٍ واحد، وليس كذلك الحركة؛ لأن محلّها واحد، ومتى جوَّزنا أن نفعل بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد أكثر من جزءٍ واحد، أدّى إلى أن لا نقف على حدٍّ، وفي ذلك مِنَ الفساد ما نُبيِّنه في باب القدر، وممّا يدلّ على أن ما نفعله بسبب لا يصح أن نفعله ابتداءً، أن صحّة ذلك تؤدي إلى صحة وجود الشيء من وجهين: أحدهما بسبب تولّده، والثاني بالقدرة التي نبتدئه بها، وهذا يوجب من الفساد ما يُوجبه جواز وقوع الفعل الواحد بقدرتين ومن قادرَيْن، ونحن نبيِّن صحة هذه الطريقة من بعدُ عند الدلالة على أنه جلّ وعزّ لا يصح فيما يفعله متولّدًا أن يبتدئه؛ لأن هذه العلّة مستمرّة في الشاهد والغائب، ومما يدلّ على ذلك أنّا قد بيّنا أنّ الوجود لا يصح فيه تزايد، فلو صحّ فيما

نفعله بسبب أن نبتدئه لصحّ منّا ذلك، وإن تقدَّم السبب؛ لأن تقدُّمه لا يغيّر حال القدرة وحال القادر، فكان يجب أن يكون ذلك السبب قد وُجِد من كِلَا الوجهَيْن، فلا يصح أن يوجد منهما جميعًا، وحاله في الوجود كحاله لو لم يُجِز أن يوجد إلّا من أحد الوجهين؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن لا يكون للوجه الآخر تأثيرٌ ألبتّة، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، وليس له أن يقول: إنّ كل واحدٍ منهما لو انفرد لاقتضى وجوده، وهذا تأثير معقول لأنّا قد بيّنا فساد هذا السؤال عند الدّلالة على أنّ مقدورًا واحدًا بقدرتين ومن قادرَيْن لا يجوز، ومَنْ قال بما قدَّمناه لا يمكنه أن يعتصم من تجويز ذلك على ما يذهب إليه المجبّرة، فإذا ثبت فساد قولها وجب فساد هذا القول أيضًا. ويمكن أن يقال في ذلك لو كان العلم المتولّد عن النظر يصح أن نفعله ابتداءً لم يكن لتكليف النظر معنى؛ لأنه مشقّة تُتَحَمّل ليتوصّل به إلى العلم، فإذا صحّ فعله ابتداءً فتحمّل النظر عبث، ويجب أن يصح ممّن يعلم الدَّلالة أن يبتدىء فيفعل العلم، كما يصح منه أن يفعله عن النظر، وفي تعذُّر ذلك دلالة على استحالة وجود هذا العلم إلّا عن النظر، وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يحتاج إلى النظر ليصير الاعتقاد المتولّد عن النظر علمًا، وإلّا فجائزٌ أن نفعل الاعتقاد الذي يتولّد عن النظر ابتداءً ولا يكون علمًا ولا يحتاج إلى النظر في إيجاده؛ وذلك لأن الاعتقاد المتولّد عن النظر إنّما يكون علمًا لكون الناظر عالِمًا بالدليل لا لمكان النظر، ولذلك يفعل هذا الاعتقاد علمًا لكون الناظر عالمًا بالدليل لا لمكان النظر، ولذلك يفعل هذا الاعتقاد علمًا في المستقبل متى كان عالِمًا بالدليل، ولذلك قلنا: لو وردت عليه شُبهة قادحة في الدليل لخرج من أن يكون عِلْمًا، وإنْ كان حال النظر المتقدِّم لا يتغيّر، ولذلك قلنا: لو عُلِم في المسألة أدلّة وردت عليه شُبهة في الدليل الذي فيه أولًا لم يبطل عِلْمه؛ لأن عِلْمه بالدليل الثاني يقوم مقام عِلْمه بالدليل الأوّل في جواز بقاء العلم، وكلّ ذلك يبيّن أنّ العلم إنما يكون علمًا من حيث عَلِم الناظر الدلالة، فلولا أن النظر مما لا يصح أن يفعل الناظر العلم إلّا به، لكان تحمُّل المشقّة فيه عبثًا لا فائدة فيه، ولما صحّ مِنَ العُقلاء الفزع إليه، كما لا يصح من الطائر في صعود السطح الفزع إلى السلم إذا كان الغرض هو الصعود فقط، ومما يقال في ذلك أنه قد ثبت أنّ ما يُفعل بقدرة لا يجوز أن

يُفعل بأخرى على وجه، وإنما وجب ذلك من حيث كان الحدوث لا يقع فيه تزايد، فيجب في كلٍّ جهة يحدث منه الشيء ألّا يجوز أن يحدث إلّا منها، ولذلك وافق السبب القدرة في هذا الباب، فلم يصحّ أن يقع المسبّب الواحد عن سببين، كما لم يَجُز وقوعه بقدرتَيْن، فإذا صح ذلك لم يَجُز فيما ثبت وجوده بالسبب أن يُفعل ابتداءً، بل يجب أن يكون القول في ذلك آكد؛ لأن السبب من حقِّه أن يوجب وجود المسبّب من غير أن يتعلّق باختيار القادر، وليس كذلك ما يفعل بالقدرة ابتداءً، فإذا كان ما يوجد بالقدرة مع أنه لم يحصل فيه وجه يوجب وجوده لا يصح أن يوجد إلّا بها، فبأن لا يجوز أن يوجد المتولّد إلّا بالسبب مع أنه يوجب وجوده أوْلى، ومما يقال في ذلك أنّ من حقِّ ما يُبتدأ بالقدرة أن يصحّ من القادر أن يفعله وألّا يفعله، ومن حقِّ ما يوجد عن السبب أن يجب وجوده مع ارتفاع الموانع. فإذا صحّ ذلك، فلو جوَّزنا في المعنى الواحد أن يحدث على الوجهين لتناقض فيه الحكم؛ لأنه كان يجب أن يصح ألّا يفعله من حيث كان مبتدأً، وأن يجب أن يفعله مِنْ حيث كان مسبّبًا، وهذا مُحال، ولا يمكنه أن يقول: متى وُجِد السبب لم يصح أن يفعله إلّا به؛ لأنّا قد بيّنا أنه إذا كان مقدورًا بالقدرة، فلا وجه يمنع من كونه مقدورًا بها ابتداءً؛ لأن تقدُّم السبب لا يمنع القدرة من أن تكون متعلّقة به كتعلّقها لو لم يتقدَّم، وفي هذا ما قدَّمناه من التناقض، وقد يقال فيه: إنّ من حقِّ ما نبتدئه بالقدرة ألّا يقع متى حصل هناك داعٍ يصرفه عن فعله، فلو كان ما يقع عن السبب يجوز أن يبتدئه لوجب متى حصل هناك ما يصرفه عن فعله لا يوجد من حيث صحّ أن نبتدئه، وأن يجب وجوده من حيث وُجِد سببه، وهذا يتناقض. فإذا ثبت أنّ وجوده واجبٌ ولا تؤثّر الكراهة والدواعي في وجوده، فقد عَلِم أنّ إيجاده على جهة الابتداء لا يصحّ ألبتّة، ومما يقال في ذلك أنه لو صح أن نبتدىء المسبّب لوجب، وإن وُجِد سببه، أن يصحّ أن يُؤمر به ويُنهى عنه، كما يصح ذلك في الأفعال المبتدأة، ولما صحّ أن يتولّد من إيجاده ذا وُجِد سببه كما لا يصح في الأفعال المبتدأة، وإذا بَطُل ذلك وصار في حكم الموجود في قُبْح أمره به ونَهْيه عنه وصحة توبته منه، فيجب القضاء بأنّ إيجاده على جهة الابتداء مُحال.

فصل فيما يفعله تعالى متولّدًا هل يصح أن يبتدئه أم لا؟

[مقالة أبي هاشم]

اعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في «الجامع الكبير»(١) أنه يصح أن يفعله مبتدأ، ودلّ على ذلك بأنْ قال: إنّ ما يقدر عليه تعالى لا يخرج من أن يكون مقدورًا له إنْ كان مضمنًا بوقت، إلّا بأن يوجد أو ينقضي وقته، وإن لم يكن مضمنًا بوقت، فبأن يوجد فقط؛ لأن حاله جلّ وعزّ في كونه قادرًا لا يجوز أن يتغيّر لكونه قادرًا لنفسه، والذي يُخْرجه من كونه قادرًا على الشيء أمرٌ يرجع إلى المقدور دونه، ولا حال تُعقل في المقدور تقتضي ذلك إلّا ما بيّنّاه، وقد عَلِمْنا أنّ المسبّب من مقدوراته التي تتأخّر عن السبب، وإن وُجِد سببه ولم يتقضّ وقته ولا وُجِد، فيجب كونه مقدورًا على ما كان، ولا يجوز أن يكون مقدورًا أو لا يصح من القديم سبحانه إيجاده كسائر المقدورات، وتفارق حاله حال الواحد منّا؛ لأن قدرته لا يصح أن تكون قدرةً إلّا على جزءٍ واحد من الجنس الواحد في محلِّها، والقديم تعالى يقدر على ما لا نهاية له مِنْ أمثال المسبّب، فيجب كونه قادرًا على المسبّب نفسه. قال: ولا يجب إذا فعله أن يكون مسبّبًا غير مسبّب؛ لأن كونه مسبّبًا يقتضي وجوده بالسبب، وكونه غير مسبّب يقتضي أنه وُجِد ابتداءً، وإنما يفعله تعالى على أحد الوجهين، ويمكن أن يقال إنه متى فعل السبب وجب وجوده به، ولا يصح أن يكون مبتدأ لوجوب وجوده بالسبب، وكان يصح ألّا يوجده بالسبب ويبتدىء إيجاده، فلا يصح أن يكون موجودًا من الوجهين، ولا يجب أن يكون مسبّبًا غير مسبّب على هذه الطريقة؛ لأنه عند وجود سببه لا يصح أن يكون إلّا متولّدًا، وقد كان يصح ألّا يوجده فيصح وجوده مبتدأ، لكن هذا القول ينقض أصل الدلالة لأنها مبنية على أنه بوجود سببه لا يخرج من كونه مقدورًا؛ لأن القادر على الشيء متى لم يتغيّر حاله ولا يوجد مقدوره وتقضّى وقته فلا يصح خروجه من كونه مقدورًا، وإذا كان ناقضًا للدّلالة لم يصح التمسّك به، فيجب إذن أن يكون بعد وجود سببه إذا أراد إيجاده أن يكون

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مبتدأً مسبّبًا، وبيَّن رحمه الله أنّ حاله تعالى بخلاف حال الواحد منّا؛ لأنه إنما لم يجز أن نفعل نحن المسبّب ابتداءً لأمرٍ يرجع إلى القدر، كما أنه لا يصح منّا إعادة مقدوراتنا لشيءٍ يرجع إليها، وهو تعالى قادرٌ لذاته فيجب أن يصح فيه أن نفعل ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء، ويمكن أن يقال في ذلك: لو جاز أن يكون في مقدوره ما يستحيل أن يقع إلّا متولّدًا لم نأمن أنّ في الأجناس ما يستحيل وقوعه من جهته إلّا متولّدًا؛ لأن تجويز ذلك في العين الواحدة يوجب تجويزه في الجنس. ألا ترى أن الواحد منّا لمّا لم يقدر على أن يفعل المتولّد ابتداءً لم يمتنع أن يكون في الأجناس ما يستحيل أن يفعله إلّا متولّدًا، فقد يقال في ذلك: لو كان في الأعيان ما يستحيل أن يفعله سبحانه إلّا متولّدًا لوجب كونه مُحتاجًا في إيجاده إلى سببه؛ لأنه لا يصح أن يوجده إلّا به، وقد يصح وجود أمثاله من غير سبب، وحاجته إلى السبب في بعض الأفعال تُوجب جواز حاجته إلى الآلات، وهذا فاسدٌ لما بيّناه، فيجب القضاء بأنّ نفس ما يولّده يصح أن يبتدئه، ويفارق حاله حالنا في ذلك. وقال رحمه الله في بعض الأبواب: يستحيل أن يفعل تعالى المتولّد ابتداءً، واعتلّ في ذلك بأنّه لو صح أن يبتدئه بلا سبب ويفعله بسبب لصح وجوده من وجهَيْن، كلُّ واحدٍ منهما لوِ انفرد لوُجِد به، وهذا يؤدّي إلى أنه إذا حصل أحدهما دون الآخر أن يكون موجودًا معدومًا؛ لأن كلّ شيء يصح وجوده من وجه، فإذا انتفى ما به يوجد بقي معدومًا، ومتى حصل ما به يوجد حصل موجودًا، وهذا يوجب كونه موجودًا معدومًا، والقول فيه كالقول في استحالة مقدور من قادرَيْن وبقدرتَيْن، فما دلّ على استحالة ذلك يدلُّ على بطلان هذا القول، وليس لهم أن يقولوا: إنّ الوجود صفة واحدة لا تتزايد، فكيف يصح على ما رتّبتم أن يكون موجودًا معدومًا؛ وذلك لأن الوجود إذا كان حاله ما ذكرنا كان القول فيه آكد؛ لأنه يجب حصوله بحصول أحد الوجهَيْن، وألّا يحصل من حيث لم يحصل الوجه الآخر، وهذا يوجب ما ذكرناه، وبهذه الطريقة نمنع من وقوع مسبِّبٍ واحد عن سببين، يبيّن ما قلناه إنّ سبب هذا الفعل إذا وُجِد فلا يخلو من أن يجب وجود الفعل أم لا يجب، فإنْ لم يجب وجوده وجب خروجه من أن يكون سببًا له، وأن يكون الفعل واقعًا على جهة الابتداء، وإن وجب وجوده لم

يكن لإرادته تأثيرٌ فيه، فيجب كونه موجودًا بالسبب فقط، وهذا يمنع من صحة كونه موجودًا من الوجهين.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ هذا القول يوجب كونه محتاجًا إلى السبب في إيجاد هذا المسبّب؛ لأنه يستحيل أن يوجده إلّا به، وإنْ كان وجود أمثاله يصح دونه، وهذا هو المُوجب للحاجة، فإذا بَطُل القول بذلك، فيجب فساد هذا المذهب. قيل له: إنه لا يصح أن يُوصف بالحاجة إلى شيءٍ بعينه في إيجاد فعلٍ بعينه إذا استحال وجوده إلّا به؛ لأن هذه الحاجة ترجع إلى الفعل لا إلى الفاعل. فأمّا الفاعل إذا كان يصح أن يفعل أمثاله في الوجه المقصود إليه من غير سبب، فيجب ألّا يكون محتاجًا على ما رتّبنا القول فيه من قبل، فإذا أراد السّائل بما طالبنا به من كونه محتاجًا ما يذهب إليه، فنحن نعطيه المعنى ونمنع الوصف، لِمَا فيه من الإيهام.

[شُبهــة]

فإن قيل: فجوّزوا القول بأنّ في الأجناس ما لا يصح أن يفعله تعالى إلّا متولّدًا، كما جوَّزتم ذلك في الأعيان كما ثبت في الواحد منّا. قيل له: إنّ القول بذلك في الأجناس يؤدّي إلى كونه محتاجًا إلى السبب، فلذلك منعنا منه، وليس كذلك ما جوَّزناه في الأعيان.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيجب على هذا القول: لو فعل تعالى نظرًا في قلب الواحد منّا وولّد عِلْمًا أنْ لا يصح منه إعادة العلم لتعلُّقه بالنظر في الوجود، وهذا ينقض أصلكم في أنّ ما يبقى مِنْ فعله تعالى يجوز أن يُعاد، ولا مَحيص لكم من ذلك إلّا مع القول بأنّ ما يوجد مسبّبًا يصح أن يبتدئه، فيصح أن يُعيد العلم من غير سبب وإن وقع بالسبب أوّلًا. قيل له: إنّ الصحيح عندنا أنّ هذا العلم لا يجوز أن يُعاد من حيث تعلّق وجوده بوجود ما يستحيل إعادته من النظر الذي لا يبقى، وإنما نقول فيما يبقى من مقدوره سبحانه أنه يجوز أن يعاد متى لم يكن

متعلّقًا في الوجود بما لا يبقى. فأمّا إذا كان هذا حاله حلَّ محلّ ما لا يبقى في أن إعادته تستحيل، وليس في ذلك نقضٌ لدليل ولا مذهب، وإنْ كان على القول الأول يجب جواز إعادته لصحة وجوده من غير أن يتعلّق بالسبب، والجواب عمّا يولّده الاعتماد مِنَ الأكوان التي تبقى كالجواب عما تقدَّم من النظر؛ لأن الاعتماد في الجهات الأربع لا يصح أن يبقى، فما تعلّق وجوده بوجوده، فيجب أن لا يصح أن يعاد ألبتّة من حيث لم تصح إعادة سببه الذي لا يوجد إلّا به.

[شُبهـــة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه يجوز أن يلزم الاعتماد ويبقى إذا وُجِدا ما يبقى به، فهلّا جوَّزتم الإعادة على ما يتولّد عنه؟ قيل له: إنما يجوز تلك في الاعتمادَيْن صعدًا وسفلًا. فأمّا في سائر الأجناس، فلا جنس يفعل يصح أن يلزم به.

[شُبهـــة]

فإن قيل: فما قولكم في الاعتماد سفلًا إذا لم يوجد ما يلزم به ولد كونًا يجوز إعادته أم لا؟ قيل له: يجب جواز ذلك فيه؛ لأن سببه مما يجوز أن يُعاد من حيث يصح أن يبقى؛ لأنه لا شيء من الاعتماد سفلًا إلّا وقد كان يصح أن يبقى بأن يوجد معه ما يلزم به، فإذا صح بقاؤه صح إعادته، وصح إعادة ما تولّد عنه.

[شُبهـــة]

فإن قال: فما قولكم فيما يبقى من الأسباب إذا ولّد ما لا يبقى، كيف تقولون في جواز إعادته، وهذا كالوها الذي يولّد الألم؟ قيل له: إنّ ما لا يبقى قد ثبت أنّ إعادته تستحيل، فلا فَصْل بين أن يكون المولّد له باقيًا أو غير باقٍ؛ لأن ما له تستحيل إعادته لا يختلف باختلاف سببه، ولذلك قلنا: إنّ الاعتماد اللازم إذا ولّد الصوت أنّ إعادته تستحيل، وإن صح إعادة السبب الذي هو الاعتماد اللازم، فإذا جاز بقاء القدر وإعادتها، وإن استحال إذا أُعيدت أن يُعاد

بها مقدورها، فكذلك لا يمتنع أن يُعيد تعالى الاعتماد اللازم، وإن استحال أن يُعيد ما لا يجوز بقاؤه مما يتولّد عنه.

فصل في بيان ما لا يصح أن يفعله القادر منّا إلا متولّدًا، وما لا يصح أن يفعله إلا مباشرًا، وما يصح أن يفعله من كِلاَ الوجهين

[مقالة أبي هاشم وموافقته لأبي علي]

اعلم أنّ الأصوات والآلام والتأليف مما لا يصح أن يفعله القادر منّا إلّا متولّدًا، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد ذكر في التأليف خاصّة في «كتاب الإنسان»(١) أنه قد يكون مباشرًا ومتولّدًا جاريًا فيه على طريقة أبي علي رحمه الله، والذي حصله آخرًا ما قدَّمناه فيه وفي الأصوات والآلام. فأمّا الأكوان والاعتمادات والعلوم، فقد يصح أن يفعله متولّدًا، ويفعل ما هو من جنسه مباشرًا، وما سوى ذلك من أفعال القلوب فإنه لا يصح أن يفعله إلا مباشرًا فقط كالإرادة وغيرها، ولا شُبهــة في أنّا قد نبتدىء الكون ونولّده؛ لأنّا قد نحرّك محل القدرة ابتداءً من غير اعتماد بفعله فيه أو في غيره، وقد نسكّنه حالًا بعد حال في جهةٍ واحدة، والاعتماد لا يولّد تسكين محلّه، وإنما يولّد تحريكه وتحريك غيره في جهته، وقد يولّد تحريك سائر الأجسام بالاعتماد الذي يفعله فينا وفي محل قدرته، وذلك يوجب صحة ما قلته، وليس له أن يقول: إنّ الواحد منّا لا يحرّك محل قدرته إلّا وبفعل اعتماد تولّده، يدلّ على ذلك أنه لا يحرّكه إلّا ويحرك ما يجاوره من شعرٍ وغيره، ولا يصح أن يُحرِّك غيره إلا بالاعتماد عندكم، وكذلك القول في تسكين محلّه؛ لأنه يسكن غيره معه، فإذا لم ينفكّ تحريك المحلّ وتسكينه عن الاعتماد ألبتّة، فيجب كونه مولّدًا لهما، وذلك يوجب ألّا يقع الكون من فِعلكم إلّا متولّدًا، وذلك أنه قد يبتدىء تسكين المحلّ في جهةٍ واحدة، وذلك لا يجوز أن يكون متولّدًا عن الاعتماد؛ لأن من حقّه أن يولّد في جهته ولا يولّد كون محلّه بحيث هو فيه؛ لأن ذلك لو صحّ لصح أن يولّد اعتماد الحجر كونه في مكانه كما يولّد انحداره، وذلك يوجب صحة وقوف الحجر العظيم من غير مَنْع. فأمّا ما يبتدئه

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

من تحريك المحلّ، فهو مباشر أيضًا؛ لأنه لو كان متولّدًا لوجب أن يبتدىء بالاعتماد ثم يفعل الحركة في ثانية، وقد يبتدىء بالحركة نفسها مع الاعتماد ودونه، فلا فرق والحال هذه بين مَنْ قال: إن ابتداء الحركات يستحيل، وبين مَنْ قال: إنّ ابتداء الاعتماد يستحيل، فإنّ الذي يبتدئه هو الحركات فقط، ولسنا نُنكر أن يُجامع الحركات الاعتماد، فلذلك يحصل هناك جذب أو دفع فيما يجاور محلّ القدرة، لكن ذلك ليس بأنْ يوجب كَوْن الحركة متولّدة أوْلى من الاعتماد مع كونه مبتدأً لهما جميعًا، وإنما كان يصح القول بأنّ الأكوان لا تقع في محلّ القدرة إلّا متولّدة لو استحال أن يبتدىء بها. فأمّا إذا صحّ ذلك فيها في الاعتماد، فيجب أن يكون كالاعتماد في صحة وقوعها من الوجهين. فأمّا الاعتماد، فقد يصح أن يبتدئه ويولّده، ولولا صحة ذلك فيه لأدّى إلى أن يكون له أوّل مِنْ فعله، وفي ذلك إخراج له من كونه فعلًا، فلا بدّ من أن ينتهي إلى أوّل يبتدئه؛ لأنه لا يصح أن يكون متولّدًا عمّا يبتدئه من الحركات؛ لأن الحركة لا تولّد على ما نبيِّنه، فلذلك وجب أن يكون فيه متولّدًا ومبتدأً، والإنسان قد يبتدىء في محلِّ قدرته الاعتماد الذي يعتمد به على غيره، كما يولّد في سائر ما يُحرِّكه الاعتماد؛ لأن توليد الاعتماد الحركة في القَيْد لا ينفكّ من توليده للاعتماد فيه.

وأمّا العلم، فإنه يتولّد عن النظر، وقد يجوز أن يفعله مبتدأ؛ لأن المتنبّه من رَقْدته إذا تذكّر الاستدلال صحّ أن يفعل العلم ويبتدئه من غير نظر؛ لأنه لو فعله عن نظر لوجب أن يجد ذلك مِنْ نفسه، ولوجب ألّا تحصل له في تلك الحال العلوم أجْمَع إلّا على الترتيب الذي حصل في الابتداء، وقد عَلِمْنا فساد ذلك. فإذن قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولّدًا أو مباشرًا، ولو لم يصح أن يفعل العلم إلّا متولّدًا لصحّ أن يفعل اعتقادًا من جنسه مباشرًا؛ لأن النظر لا يولّد الاعتقاد، وإنما يولّد العلم؛ لأنه كالجهة لكونه علمًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلا قلتم إنّ ذِكْر الاستدلال يولّد العلم كما أنّ النظر يولّده، فلا يقع من فِعْلنا إلّا متولّدًا، كما قلتم بمثله في الصوت والألم. قيل له: قد بيّنا أنّ

هذا لو صحّ كان لا يمتنع من وجود مثل العلم من فِعْلنا ابتداءً، والاعتقاد الذي ليس علمٍ هو من جنس العلم، وذلك يوجب مفارقته للصوت والألم.

وبعد، فلو كان يتولّد عن ذكر الاستدلال لوجب أن يتولّد عنه وإن عرضت شُبهة في الدليل عنده؛ لأن طُرُق الشُبهة لا تُخرج المحلّ مِنْ أن يكون محتملًا، والسبب مِنْ أن يكون موجودًا على الوجه الذي من حقه أن يولّده، وفي عِلْمنا أنه متى كان الحال هذه لم تولّد، دلالةً على صحة ما قلناه.

وليس له أن يقول: إن ورود الشُبهة إنما يمنع من التوليد؛ لأنه يؤثّر في السبب، فلا يكون موجودًا على الوجه الذي يوجد عليه إذا لم تكن الشُبهة واردة؛ لأن ذِكْر الاستدلال ضروريٌّ لا يتغيّر حاله لورود الشُبهة التي هي مِنْ فعله، ولأن الشُبهة تتعلّق بالدليل وذكر الاستدلال يتعلّق بما كان منه، وإذا كان متعلّق أحدهما غير متعلّق للآخر لم يصح أن يؤثّر أحدهما في الآخر، وصحّ بذلك أن الشُبهة قد منعت من وجود العلم وإنْ لم تؤثّر في ذكر الدلالة، فيجب القول بأنه ليس بسبب، وأنّ الواحد منّا عنده يختار فعل العلم كما يختار عند الدَّواعي ما يدعوه إليه، ولذلك أثّرت الشُبهة فيه لأنها غيَّرت عنده حال الدَّواعي من حيث اعتقد فيما كان نظر فيه الفساد، وأنه لا يؤدّيه إلى علم في المستقبل، وأنّ ما وقع عن النظر فيه من الاعتقاد لم يكن علمًا، ونحن نتقصّى القول في ذلك في باب النظر والقدر الذي أتينا عليه الآن، يُسْقِط ما سأل عنه.

وإنما قلنا: إن الصوت والألم لا يصح أن يفعلهما إلّا متولّدين؛ لأن إيجادهما من غير سبب يقعان بحسبه يتعذّر، وإذن يجب تعذّر إيجادنا لهما إلّا مع اعتماد يقعان بحسبه حاجتهما إليه؛ لأنهما لا يحتاجان إلى الاعتماد على ما قدَّمنا ذكره في باب الكلام، فيجب أن يكون الوجه في ذلك كونه سببًا لهما، يبيّن ذلك أنه لا يصح لنا أن نفعل الصوت إلّا بآلة، وكل ما احتجنا في فعله إلى آلة من الأجناس، فإنما نحتاج إليها لأنه لا سبيل لنا إلى إيجاده إلّا بالسبب، ونحتاج أن نستعين بالآلة في إيجاده لتولّده، ولذلك يختلف ما نفعله

من الأصوات بحسب المُصاكّة المُضامّة للاعتماد من حيث كانت شرطًا في توليد الاعتماد، وكيف يجوز أن يقال: إنه يصح منّا أن نبتدىء بالألم والصوت وقد عُلِم أنّ محلّ القدرة يحتملهما ويتعذّر علينا الابتداء بهما؟ وهل ذلك إلّا نقض كوننا قادرين عليه على هذا الوجه؟ لأن من حقِّ القادر على الشيء أن يصح منه فعله على الوجه الذي قدر عليه على بعض الوجوه، فإذا تعذّر ذلك فيهما ابتداءً وجب كونهما مقدورين لنا على جهة التوليد، ولا فرق بين مَنْ قال: إنه يصح أن يفعلهما على جهة الابتداء، وإنْ تعذّر إيجادهما إلّا مع اعتماد يقع بحسبه، وبين مَنْ قال فيما يفعله في غير محل القدرة من الأكوان وغيرها أنّ ذلك مبتدأ، وإنِ استحال منّا إيجاده إلّا مع غيره، وفي هذا فساد طريق معرفة الفصل بين المتولّد والمباشر.

وبعد، فإنّ إيجاد الصوت منّا في محل القدرة لا يمكن، وكذلك الألم، ولا بدّ من أن يعتمد بمحلّهما على غيره حتى يحصل ذلك، فيجب يكونهما متولّدين، وإنْ كان الاعتماد نفسه يولّد الصوت ولا يولّد الألم، بل يولّد الوها، وهو يولّد الألم على اختلافٍ فيه سنذكره من بعد.

[مقالة أبي علي نقلًا عن أبي هاشم]

فأمّا التأليف، فقد حكى شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن الشيخ أبي علي رحمه الله أنّ فيه مباشرًا، وهو ما نفعله بين محلَّيْ قدرة، ومتولّدًا وهو ما نفعله فيما ليس بنقض له وسدّ فيما نفعله من محلّ قدرته غير محلّ قدرته، هل يقول فيه رحمه الله إنه مباشر أو متولّد؟ ولا يبعد أن يقول فيه إنه مباشر، لكن من حقِّ التأليف أن يتعدّى محلّه لحاجته في الوجود إلى محلَّيْن، فيُجريه مجرى ما نفعله في محلَّي قدرته؛ لأنه لا بدّ من أن نقول هناك إنه إنما صحّ أن يكون مباشرًا، وإنْ تعدَّى محل القدرة لأمرٍ يرجع إلى جنسه يقتضي ذلك فيه، وقال رحمه الله: إنّ الأَوْلى فيه ألّا يوجد إلّا متولّدًا من حيث لا يصح من القادر منّا أن يفعله إلّا مع مجاورة واعتماد يقع بحسبهما، فيجب كونه متولّدًا؛ لأن علامة ما يقع مباشرًا ألّا يمتنع أن نبتدئه وإن لم نفعل غيره إذا كان المحلّ محتملًا له، فإذا تعذّر ذلك في التأليف وجب القضاء بكونه متولّدًا.

[شُبهــة ومقالة أبي هاشم]

فإن قيل: إنما لا يصح منكم إيجاده إلّا مع المجاورة لحاجته إليها، لا لأنها مولّدة له، قيل له: إنها وإنْ كان التأليف يحتاج إليها، فقد ثبت أنه يوجد بحسبها وأنها تولّده، فلو جوَّزنا أن لا يكون متولّدًا في محلَّيْ القدرة وإن تعذّر إيجاده إلّا معها وبحسبها لصحّ فيما نفعله في غير محلّ القدرة مثله، وهذا يوجب أنْ لا تكون المجاورة سببًا له ألبتّة، فإذا طُل ذلك وعُلِم أنها تولّده في غير محلّ القدرة، فقد وقع بحسبها في محلّ القدرة على الوجه الذي وقع في محلّ القدرة، فيجب كونه متولّدًا في الحالَيْن؛ لأن حاجته إلى المجاورة، ولو منعت من كونها مولّدة له إذا حلّ محلَّ القدرة لمنعت من ذلك إذا حلّ في غير محلّ القدرة أيضًا، فصحّ بما ذكرناه أنّ ما أوْجب كونه متولّدًا في غير محلّ القدرة يُوجب كونه متولّدًا في محلِّ القدرة أيضًا، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الواحد منّا إذا اعتمد بإحدى أصابعه على الأخرى أنه يفعل فيهما التأليف عن الاعتماد حالًا بعد حالٍ، وإن لم تتجدّد مجاورة، وذلك يُسقط ما سأل عنه من أنه لا يصح أن يفعله إلّا مع المجاورة، وقد بيّنا أنه لا يمكن أن نبيِّن أنّ هناك تأليفًا يتجدّد حالًا بعد حالٍ؛ لأن ما يقع به من المَنْع قد يصح أن تكون المجاورة أو الاعتماد، ولو ثبت تجدّد التأليف حالًا بعد حالٍ لم يمتنع أن يقال: إنه عن المجاورة يتولّد، وأن الاعتماد يولّدها وهي تولّد التأليف، وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنّ التأليف يختصّ بأمرَيْن: أحدهما أنه يحلّ في محلِّ القدرة عليه، والآخر أنه يحلّ في غير محلّ القدرة عليه؛ لأن الجزء من التأليف لا يجوز أن يفعل إلّا بقدرةٍ واحدة، وقد ثبت أنّ ما حلّ في غير محلّ القدرة عليه لا يكون إلّا متولّدًا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر، وصحّ أنّ ما حلَّ محلّ القدرة عليه قد يكون متولّدًا كالعلم والحركة، وقد يكون مباشرًا، وبأن يجعله متولّدًا من حيث اختصّ بحكم يحصل إلّا للمتولّد أوْلى بأن يجعله مباشرًا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولّد كما يحصل للمباشر، ولقائلٍ أن يقول: إنما وجب فيه أن يحصل في غير محلّ القدرة عليه؛ لأنه في جنسه يستحيل وجوده إلّا في محلَّيْن، فلو توهّمنا وجوده بالقدرة ابتداءً لما صحّ أن يوجد إلّا على هذا الحدّ، كما يجب

ذلك فيه إذا كان متولّدًا، وكذلك يوجد من فِعْل الله تعالى مخترعًا؛ فهذه القضية إنما وجبت فيه لشيءٍ يرجع إلى جنسه، لا من حيث كان متولّدًا، يبيّن ذلك أنّ سائر ما يتولّد عن معنى لا جهةَ له، فمِنْ حقّه أن يولّده في محلّه كالنظر الذي لمّا ولّد العلم ولَّده في محلّه ثم لم يمنع ذلك من كَوْن المجاورة أو الاعتماد مولّدًا للتأليف في محلّه وغير محلّه من حيث اختصّ التأليف أنه لا يوجد إلّا في محلَّيْن، وكذلك لا يمتنع أن يقال: إنه يبتدأ بالقدرة، لكنه لا يوجد إلّا في محلِّه وغير محلّه لأمرٍ يرجع إليه لا إلى القدرة، كما أنه لا يتولّد عن المجاورة في محلِّها فقط لأمرٍ يرجع إليه لا إلى سببه، وإذا جاز أن تولّد المجاورة الواحدة أجزاء كثيرة من التأليف في محلِّها، ويُفارق حاله في ذلك حال سائر المسبّبات التي يستحيل أن يفعل منها بالسبب الواحد إلا جزءٍ واحدًا لأمرٍ يرجع إلى التأليف، وهو أنه يوجد في غير محلّ السبب كما يوجده في محلِّه، فكذلك لا يمتنع أن يفعل بالقدرة في محلِّها وغير محلّها، ولا يخرج مِنْ أن يكون مباشرًا، وإنما وجب في سائر الأفعال أن يكون من صفة المباشر أن لا يحلّ في غير محلّ القدر عليه؛ لأنه لو حلّ في غير محلّ القدرة عليه لم يصح مع ذلك كونه حالاّ في محلّ القدرة، وفي ذلك إبطال حقيقة المباشر فيه، ووجود التأليف في غير محلّ القدرة عليه لا يُزيل عنه هذه الحقيقة؛ لأنه قد حلَّ أيضًا في محلّ القدرة عليه، فحَمْله على سائر المباشرات لا يصح.

وبعد، فإنّ من حقِّ كلّ ما صحّ وجوده في محلِّ القدرة عليه من مقدورِ العباد أن يصح أن يوجد مباشرًا، وإنْ صح أن يقع متولّدًا، فإذا لم يحمل التأليف على ما هذا حاله من مقدورنا في أنه قد يصح أن يكون فيه مباشر كما يصح كونه متولّدًا، فكيف يجب حَمْله عليه في أنّ وجوده في غير محلّ القدرة يوجب كونه متولّدًا؟ وإنما نقول في المتولّد إنه قد يحلّ محل القدرة عليه لا أنّ ذلك يجب فيه، وإنما يحلّ العلم المتولّد عن النظر في محلّ القدرة عليه؛ لأن سببه لا جهة له، فلا يجوز أن يولّد إلّا في محلِّه، ومن حقِّ العلم أن لا يوجد إلّا في محلٍّ واحد، وما يولّده فينا الحجر عند تراجعه ومُصادمته مكانًا صلبًا في محلّ القدرة، فإنما يولّده فيه من حيث حصل ذلك المحل مُماسًّا لمحلّ القدرة

ثانيًا كما كان محلّ القدرة مُماسًّا له أوّلًا ومعتمدًا عليه، فما أوْجب كون الاعتماد الأوّل مولّدًا فيه يوجب كون اعتماده مولّدًا في محلٍّ قدرتنا. وليس كذلك حال التأليف؛ لأنه لم يحصل له من حيث وجد في محلّ القدرة حال توجب كونه متولّدًا، وحلوله في غير محلّ القدرة على ما بيّنّاه لا يمنع من كونه مباشرًا لما قدَّمناه، فكيف يقال فيه: إنه من حيث وُجد في غير محلّ القدرة يجب أن يكون متولّدًا؟ فأمّا ما سوى هذين الضربَيْن، فيجب ألّا يكون من فِعْلنا إلّا مباشرًا، ولذلك يصح منّا أن نبتدىء، فنفعل الإرادة والكراهة والاعتقاد من غير أن نفعل قبلها أو معها غيرها، والمتولّد يستحيل ذلك فيه لوجوب تعلُّقه بالسبب، فيجب في كلّ فعلٍ يصح فيه ما ذكرناه أن يكون مباشرًا، والذي يلتبس الحال فيه هو كل فعلٍ لا يوجد إلّا مع غيره في حاله أو متقدّم له مثل التأليف الذي يقال: إنه يولّد التأليف، والاعتماد أنه يولّد مثله، وإنْ كان محلّه ساكنًا. ويقال: إن الذي يولّد الكلام والصوت الأكوان دون الاعتماد من حيث لا يولّدهما الاعتماد إلّا والمُصاكّة موجودة، أو يقال: إنّ الإرادة يولّدها الاعتقاد من حيث لا تنفكّ منه، أو يقال: إنها تولّد المراد مع السلامة من حيث وجب وجوده عند وجودها، أو يقال: إنّ الاعتقاد يولّد الندم أو التمنّي لأنهما لا يوجدان إلّا معه، وسنذكر القول في ذلك إن شاء الله. وقد بيّنا أنّ الإرادة لا تقع إلا مبتدأة؛ لأن إيجادها يصح من الواحد منّا مِنْ غير أن يُوجد غيره من الأفعال، وكذلك الكراهة وهذه حالها مع القادر منّا في كلّ حال، فلا يصح كونهما متولّدَيْن، وليس لأحدٍ أن يقول: إنهما يتولّدان عن الدّواعي، لأنه لولاها لما أراد الفعل؛ وذلك لأنّ الدواعي إنما تدعو إلى المراد، والإرادة تحصل تابعةً له، فلو ولّدت شيئًا لوجب أن يولّد المراد لا الإرادة.

[مقالة أبي هاشم]

وبعد، فإنّ الدَّواعي قد تُوجد مع احتمال المحلّ الإرادة، ولا توجد بأن تُقابلها دواعٍ أُخر، وقد تكون مِنْ فِعْل الله تعالى، فلو ولّدت لوجب أن تكون الإرادة من فعله تعالى؛ لأن المسبّب يجب كونه فعلًا لفاعل السبب، ولا يجوز كَوْن النظر مولّدًا للإرادة؛ لأنه قد ينظر في الشيء ولا يريده، وقد ينظر فيما

يستحيل أن يُراد، وقد ينظر في المختلف ويريد المتّفق، وينظر في المتفق ويريد المختلف، ففارق حال الإرادة حال العلم في تولّدها عن النظر، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ المولّد من أفعال القلوب لا يجوز أن يكون إلّا النظر، فإذا لم يصح كونه مولّدًا للإرادة والكراهة، فيجب ألّا يتولّد عن شيء، ولا يمكن أن يقال: إنّ الاعتماد يولّدها، لأنه قد يحصل ولا تحصل هي مع السلامة، وقد يعتمد في جهات مختلفة وهو مُريد للشيء الواحد، وقد يعتمد في جهة واحدة ويريد المختلف، وقد يبتدىء بالإرادة من غير اعتماد كما يبتدىء بالاعتماد من غير أن يفعلها، فلا فرق بين مَنْ قال: إنّها تتولّد عنه وبين مَنْ قال: إنه يتولّد عنها، ولا يمكن أن يقال: إنّ الإرادة تولّد الإرادة؛ لأنه لا يخلو من أن تولّد مثلها أو خِلافَها، فلو ولّدت مثلها لوجب أن يوجد ما لا نهاية له من الإرادات في حالةٍ واحدة؛ لأن المولّد إذا وُجِد والمحل مُحتمل ولا مانع يمنع من وجود المولّد، فيجب كونه مولّدًا له، ويفارق ما يولّده الاعتماد من الكون لأنه يولّده في جهته فلذلك يتأخّر توليده، وكذلك النظر لا يصح أن يُجامع ما يولّده، فلذلك تأخّر، ولو ولّدت الإرادة مثلها لولّدت الأخرى مثلها في الحال، فكان يجب حدوث ما لا نهاية له منها، وكذلك إنْ قيل: إنها تولّد ما يُخالفها من الإرادات أن لا يجب أن يوجد ما لا نهاية له من المختلف منها، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، وكان يجب أن لا يريد الشيء إلّا ويجب أن يريد غيره مع ارتفاع الموانع، فإذا عَلِمْنا خلافه وجب صحة ما ذكرناه، ولا يجوز أن يكون اعتقاد حدوث الشيء يولّد إرادته؛ لأنه قد تحصل الموانع مرتفعة مع عدمها، فكيف يقال: إنها تتولّد عنه؟ وقد عُلِم أيضًا أنّ مع هذا الاعتقاد تصحّ كراهته كما تصحّ إرادته، فلِمَ صار بأن يولّد الكراهة أوْلى من أن يولّد الإرادة، وهذا يوجب كونه مولّدًا للضدَّيْن، أو استحالة كونه مريدًا على ما نقول، وقد دَلَلْنا في كتاب الإرادة على أنّ الإرادة لا تُوجب المراد ولا يولّدها، فلا وجه لإعادة القول فيه، فيجب القضاء بهذه الجملة على أنّ الإرادة لا تكون سببًا ولا يكون غيرها سببًا لها، فكذلك الكراهة، والقول في الكراهة أبْيَن؛ لأنها تصرف عن فعل المكروه ويجب عند حصولها أنْ لا يوجد، وهذا بالضدّ مما يقتضيه التَّوليد، إلّا أنّ يقال: إنها إذا صُرِفت من شيء ولّدت تركه وضدّه، وقد دلّ الدليل على خلافه؛ لأن الكاره منّا قد لا يفعل المكروه ولا يفعل ضدّه، ولو

وجب أن يفعل ضدّه لم يصح كونها مولّدة له؛ لأنها لا تتعلّق به، وإنما تعلّقت بما انصرف عنه، ومُحال أن يولّد ما لا يتعلّق به، لأنها ليست بأن تولّد شيئًا منه أوْلى مِنْ غيره، وحُكمها مع الجميع حكمٌ واحد، على أنّ ضدَّ المكروه عند مَنْ يقول: إنه لا بدّ من وجوده يقوله من حيث كان القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ والترْك، فلا يصح القول بأنها تولّده إذا كان هناك وجهٌ يوجب وجوده، وقد عُلِم أنّ المكروه إذا لم يوجد وله أضداد، فليس بعضه بأن يتولّد عنها أوْلى من بعض، وهذا يوجب كونها مولِّدة للمتضادّات، وذلك مستحيل. فأمّا الاعتقاد، فلا يجوز أن يولّد الندم؛ لأنه قد يحصل ولا يكون المعتقد نادمًا، كما قد يحصل ويكون نادمًا، فالقول بأنه يولّده لا يصح، يبيّن ذلك مَنِ اعتقاد فيما فعله أنه يضرّه ويستحقّ عليه العقاب قد كلّف أن يندم، ولو كان سبب الندم قد وُجِد لما جاز تكليفه؛ لأن تكليف المسبّب وقد وُجِد السبب يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، وكان يجب أن يكون النّدم مضافًا لهذا الاعتقاد غير متأخّر عنه؛ لأنه لا وجه يمنع من اجتماعهما، وقد عَلِمْنا خلاف ذلك، وقد عُلِم أنّ القادم لا بدّ من أن يكون مريدًا كما لا بدّ من كونه معتقدًا، فلا فَرّق بين مَنْ قال: إن الاعتقاد يولّده، وبين مَنْ قال: إنّ الإرادة تولّده، وقد يكون مع جميع الاعتقادات مضرا ومغتبطًا كما يكون نادمًا، فليس بأن يولّد النَّدم أوْلى من أن يولّد الإضرار، هذا كلّه إن ثبت أنّ النَّدم جنسٌ من الأعراض. فأمّا إن كان اعتقادًا واقعًا على بعض الوجوه كالغمّ فما قدَّمناه من أنّ الاعتقاد لا يتولّد يُبْطله.

فإن قال: إنّكم إنما دلَلْتم على أنّ ذكر الدليل لا يولّد العلم كالنظر، وأنه مخالفٌ له، فمِنْ أين أنّ سائر المعتقدات لا تتولّد ولا تولِّد؟ قيل له: لا اعتقاد يُشار إليه إلّا وقد يصح ألّا يحصل مع حصول غيره من الاعتقادات، وقد يجوز أن يحصل مع عدم غيره منها ما لم يكن أحدهما أصلًا للآخر، أو تعلُّقًا بطريقٍ واحد، وذلك يمنع من كون بعضها مولّده لبعض أو متولّدة عنه. فأمّا ما كان منه أصلًا لغيره، فإنما لم يَجُز وجود ذلك الغير إلّا معه لكونه فرعًا عليه، ولذلك قد يصح وجوده مع عدم الفرع والموانع مرتفعة، فلا يصح القول بأنّ أحدهما يولّد الآخر. وأمّا الاعتقادات التي يجمعها طريقٌ واحد، فلأمرٍ يرجع

إلى طريقها يجب حصولها معه، وليس بعضها بأن يكون مولّدًا أوْلى من البعض الآخر أن يكون مولّدًا له، فإنْ كان أكثر ما يحصل له هذا الحكم العلوم دون الاعتقادات؛ لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد المدركين دون الآخر ويعتقد الخفيّ ويذهب عن الجليّ، ويعتقده متحرّكًا معدومًا وإن امتنع ذلك في العلوم، وما ذكرناه يمنع من كونه متولّدًا سواء كانت اعتقادًا أو علومًا، فإذًا المتمنّي وإنْ كان يتعلّق بالاعتقادات إن ثبت كونه معنًى في القلب، فالكلام في أنّه لا يكون متولّدًا كالكلام في النَّدم؛ لأنه يجوز مع كونه معتقدًا أو مريدًا أن يتمنّى وأن يعدل عنه، وأن يتمنّى الشيء وخلافه، بل بتمنّي الشيء وضدّه على البدل، وذلك يمنع من كونه متولّدًا. وأمّا النظر، وإنْ كان لا يصح إلّا مع اعتقاد أو ظنّ، فقد يحصلان والموانع زائلة ولا يقع النظر، وقد تكون الحال هذه ويفعل النظر على وجوه ويعدل عن بعض إلى بعض، وذلك يمنع من كونه متولّدًا، وقد بيّنا من قبلُ أنه لا يجوز فيه ولا في غيره أن يكون متولّدًا عن الإرادة ولا عن الدَّواعي إليه، فلا وجه لإعادة القول فيه، ونحن نذكر الكلام في الكلام في المتولّدات من فعلنا ونبيّن عن ماذا يتولّد ونذكر القول في إبطال كون اللون وغيره متولّدًا مِنْ أفعالنا من بعد.

واعلم أنّ الأصل فيما قدَّمناه أنّ من حقِّ المولّد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولّد والمحل محتمل والموانع زائلة إلّا ويجب أن يولّد، كما أنّ من حقِّ القادر إذا صح وجود مقدوره وارتفعت الموانع أن يصح الفعل منه، ومتى امتنع الفعل منه والحال هذه عُلِم أنه ليس بقادر، وكذلك إذا لم يُولد الشيء غيره والحال ما قدَّمناه عُلِم أنه ليس بسببٍ له؛ لأنه لو صح كونه سببًا، وإنْ كان قد يولّد وقد لا يولّد والحال ما قدَّمناه لم يصح العلم بكونه مولّدًا في حال ما يولّد؛ لأنه إذا صح وجوده ولا يُولّد، فمن أين أنه في الحال الأخرى هو المولّد دون أن يكون حادثًا من مختار، وذلك في بابه بمنزلة العِلل التي لو صح وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصح كونها علّة، والجهة التي منها شبّهنا المولّد بالعلّة صحيحة، وإن افترقا في أنّ تلك العلّة مُوجِبة وهذا بخلافها؛ لأنه وإنْ لم يكن مُوجبًا إيجاب العِلل، فمتى جوّزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألّا يقع المسبّب لم يصح أن يثبت له به تعلّق ولا اختصاص حتى يقال: إنه

يولّد في حالٍ أخرى، كما لو جوّزنا وجود العلّة ولا معلول على بعض الوجود لَمْ نعلم له بالمعلول تعلُّقًا، وعلى هذه الطريقة شبّه شيوخنا رحمهم الله الدّلالة بالعلّة وإن افترقا في الإيجاب لما عَلِم من حال الدّلالة أنها لو وُجدت على بعض الوجوه ولا مدلول لنقض كونها دلالة، كما أنّ وجود العلّة إلا معلول يمنع من كونها علّة، فغيرُ مُمْتنع أن يشبّه المولّد بالعلل والأدلّة من الوجه الذي قدَّمناه.

فأمّا المتولّد، فلا يجوز وجوده ولما حصل المولّد، وقد يجوز وجود المولِّد ولا يحصل المتولَّد إذا كان هناك منع، أو كان المحل غير مُحتمل له، ولا يكون في ذلك نقض كونه مولّدًا؛ لأن المولّد لا يوجب لذاته وجود المتولّد إيجاب العِلل للمعلول؛ لأن ذلك يوجب إخراج بعض المُحدثات من أن يكون متعلّقًا بالمحدث، ولأن من حقِّ الموجب أن لا يوجب ما انفصل عنه من حدوثٍ وغيره، وإنما يوجب لغيره حكمًا وحالًا كما يقتضي ذلك في نفسه متى وُجِد، فإذا بَطُل كون السبب مُوجبًا إيجاب العلّة للمعلول لم يبقَ إلّا أنه يتوصّل به إلى إيجاد المسبّب، ويكون حدوثه راجعًا إلى القادر لكنّه يفعله بواسطة، فلو قلنا: إنه يبتدئه بعد وجود السبب لكان في ذلك نقض لكونه سببًا، وليس بعد فساد هذين الأمرين إلّا ما قلناه من أنه يوجبه إذا احتمله المحلّ وزالت الموانع، فكما أنّ القادر يصح الفعل منه متى كان الحال هذه، فكذلك السبب يوجب المسبّب متى كان الحال هذه، ولو قلنا في السبب: إنه متى كان الحال هذه صحّ أن يتولّد عنه المسبّب ولم يجب لكان في ذلك إخراجٌ له من كونه سببًا، كما لو قلنا في القادر والحال هذه أنه يجب أن يفعل لنقض كونه قادرًا، ويفارق السبب في ذلك الآلة؛ لأن القادر يَصْرِفُها فيما هي آلة فيه ابتداءً، فلا يصح كونها مُوجبة لِمَا هي آلة فيه، وليس كذلك السبب؛ لأن ما يحصل عنده من المسبّب لا يكون واقعًا على جهة الابتداء من القادر، وذلك يوجب كونه مُوجبًا فصارت الآلة في أن تصريفه لها يقع باختياره لا على جهة الإيجاب بمنزلة المسبّب. وما الآلة آلة فيه يُعَدّ تصريفه لها فيه بمنزلة المسبّب، ولولا أنّ السبب يوجب المسبّب لما صحّ في الآلة ما ذكرناه؛ لأنها إنما تكون آلة في المتولّدات دون ما عداها، فلولا أن ما يفعل فيها من السبب يولّد المسبّب على ما بيّناه لم

يصح هذا القول فيها، ولذلك لا تكون آلة في الأفعال التي يبتدئها نحو أفعال القلوب، ولا تكون أيضًا آلة فيما يتولّد متى كان المولّد يولّد ما يولّده في محلِّه، كالنظر المولّد للعلم، وإنما تكون آلة فيما تولّد في غيره محلّه كالاعتمادات. وما بيّناه من قبل في أنّ المتولّد من فعل القادر كالمباشر، وأنه يفعله بواسطة يُوجب القول بأنه إنما يجب أن يتولّد متى صحّ وجوده كالمقدور، وكون المحل غير مُحمل له يمنع من وجوده، وكذلك يمتنع وجوده مع حصول الموانع، فيجب جواز وجود السبب والحال هذه، ولا يولّد وإنْ كان مما يبقى ويولّد في حال بقائه ولّد متى صار المحلّ محتملًا والموانع زائلة، وإنْ كان إنما يولّد في حال حدوثه بَطُل كونه متولّدًا أصلًا، وقد بيّنا من قبلُ أنّ نفس المتولّد لا يجوز وجوده ولا يكون متولّدًا، فلا يصح أن يقال: إن المسبّب يوجد على بعض الوجوه مع عدم السبب، وحصل من هذه الجملة أنّ السبب قد يصح وجوده من غير أن يولّد المسبّب، وأنّ المسبِّب يستحيل وجوده لما وُجِد السبب، وأنّ كل شيء عَلِمْناه موجودًا من غير أن يوجد غيره، وجب أن يقضي به بأنه غير مُسبّب، وكل شيء صح أن يوجد وأنْ لا يوجد مع صحة وجوده، فيجب ألا يكون مسبّبًا، وهذه الجملة تكشف عن صحة ما قدَّمناه في أفعالنا هذه، وتبيّن أنها كلّها مبتدأة وليس فيها مسبّب، وبيَّن أيضًا مِنْ حال ما ذكرناه من المسبّبات أنها بأن تكون مسبّبة أوْلى من أسبابها، فيجب أن نعتمد عليها في معرفة ذلك.

فصل في بيان ما يصحّ إثباته سببًا لأفعالنا المتولّدة، وما لا يصح ذلك فيه، وما يتّصل بذلك

[مقالة أبي هاشم في المتولّدات]

أما المتولّدات[١] التي تعدّيها عن محلِّ القدرة عليها يولّدها الاعتماد فقط دون الحركات، وهو الذي أراده شيخنا أبو هاشم رحمه الله بقوله في «البغداديّات»[٢] وغيرها: ولا يثبت غير الاعتماد سببًا مِنْ أفعال الجوارح، فقد

(١) راجع الحاشية (٨) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مرّ في كلامه مفصّلًا في «الجامع» أنّ التأليف يتولّد عن الاعتماد، ويولّده على وجهين: أحدهما بأن يولّد الكون ويولّد التأليف من بعد الكون، والثاني أن يفعل فيه تأليفًا بعد تأليف بالاعتمادات، وإن لم يفعله بعد الكون، كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدَّة الاعتمادات تأليفًا، وقال فيه: والاعتماد يولّد الصّكة والوها في الجسم، ويولّد الوها الألم، وقال في موضع منه: والمُماسّة لا تولّد، والتوليد إنما يكون بالاعتماد وما يتولّد عنه كالوها وغيره، وقال في «الأبواب»[١]: لا يمتنع أن يكون الاعتماد مولّدًا للألم والوها جميعًا، وقال في موضعٍ منه: والذي يولّد عندنا هو الاعتماد دون الكون لاختصاصه بالجهة، وقال في «نقض الطبائع»[١]: والاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع، ويجوز أن يولّد بعد وجوده بزمان إذا كان باقيًا، وقال في «الجامع»[١]: والأصوات تتولّد عن الاعتماد والمُصاكّة[٢] التي إنما تصح في الأجسام الصلبة، وكذلك الكلام، ثم قال: والذي يولّده هو اعتماد اللّسان على نواحي فمه، وقال في «البغداديات»[١]: والاعتماد يولّد في الثاني، كذلك قاله في «نقض الإلهام»، وقال في «الأبواب الصغيرة»[١] ما يدلّ على أن الحركة تولّد الاعتماد، وفي «جواب الجحيدي»[١] حدّ المباشر بأنّه ما وُجِد عن غير مقدّمة وجد المتولّد بأنه كل فعل تقدَّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد، وقال رحمه الله في «الأبواب»: والمولّد عندنا هو الاعتماد فقط عند ذكره قول أبي عليّ رحمه الله في الفصل بين الحركة والسكون: إن الحركة تُولِّد والسكون لا يولّد، ولا يختلف قوله رحمه الله في الاعتماد إنه يتولّد عن الاعتماد، فحصل من هذه الجملة أنّ كل ما تعدّى محلّ القدرة فالاعتماد يولّده. وأمّا ما يوجد في المحلّ الذي يحصل فيه الاعتماد وغيره؛ كالألم الذي يحلّ محلّ الاعتماد والوها، فقد اختلف قوله فيه، فقال في موضع: إنّ الوها يولّده، وفي موضعٍ إنّ اعتماد الجسم عليه يولّده، وقد قال في الألَم الذي يحدث في محل الوهاً حالًا بعد حال أن يجوز أن تكون الحركات تولّده، ويجوز أن يكون الاعتقاد

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٧٠ من هذا الجزء.

يولّده، وظاهر قوله في التأليف والصوت أنّهما يتولّدان عن الاعتماد. وحيث ذكر أنَّ الحركة تولّد الاعتماد، فإنما جرى فيه على طريقة أبي عليّ رحمه الله، والظاهر في كتبه كلّها المَنْع من كون الحركات مولّدة، وجعل الاعتماد هو السبب دون غيره فيما يتعدّى عن الاعتماد، والأَوْلى في الألم أنه يتولّد عن الوها دون الاعتماد، وعلى ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في كثيرٍ من كتبه، والأَوْلى في التأليف أنه يتولّد عن المجاورة دون الاعتماد بخلاف ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «الجامع»، ولا شيء يتولّد من فِعْل الجوارح عن سببٍ سوى ما ذكرناه. وأمّا أفعال القلوب، فالمتولّد منها ليس إلا العلم دون غيره على ما تقدَّم القول فيه.

واعلم أنه إذا ثبت بما قدَّمناه أن الأصوات والآلام والتأليف لا تحدث من فِعْلنا إلّا متولِّدة، فلا بدّ من سببٍ يولِّدها من فعلنا؛ لأن فاعلَ السبب يجب كونه فاعلًا للمسبّب. وكما ثبتَ ذلك في هذه الأجناس، فقد صحّ أن ما يُفْعَل من الكون في غير محلّ القدرة والاعتماد لا يقع إلّا متولّدًا، فلا بدّ فيه من سببٍ أيضًا، وإنْ كنا قد نفعل ما هو من جنسهما ابتداءً في محلّ القدرة؛ لأن صحة ذلك لا تُخْرجهما من أن يكونا متولّدين متى عدَّيْناهما عن محلِّ القدرة من حيث ثبت بالدّليل أنه لا يصح من الواحد منّا أن يبتدىء مقدوره إلّا في محلّ القدرة بها، فما أوْجده على خلاف هذا الوجه يجب كونه متولّدًا؛ لأنه لا يصح من القادر بقدرة إحداث الفعل إلّا على هذين الوجهين، ولا شُبهة فيما يتعدّى محلّ السبب أن المولّد له هو الاعتماد، وقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الاعتماد هو المختصّ بالجهة دون الحركة وغيرها، فيجب أن يختصّ بتوليد الكَوْن والاعتماد وغيرهما، وبيَّن ذلك بأنّ ما لا جهة له لو وُلِد لم يكن بأن يولّد في بعض ما جاور محلّه أوْلى منه بأن يولّد في غيره، فكان يجب أن يولّد في الكلّ أوْ لا يولِّد أصلًا، فإذا عَلِمْنا أنه قد يتولّد في بعض هذه المحالّ دون بعض، مع احتمال الكلّ لذلك الجنس دلّ ذلك على أنّ الاعتماد يولّده، ولذلك يتولّد في الجهة التي الاعتماد اعتمادٌ فيها، ويختلف بحسب اختلاف الاعتماد، فإنْ كان الاعتماد سفلًا ولّد في جهته، وكذلك إنْ كان صُعُدًا وفي سائر الجهات، ولا يلزم على هذه الجملة

ألّا تكون المجاورة مولّدة للتأليف؛ لأنها لما ولَّدته ولّدته في كلّ ما جاور محلَّها فلم تختصّ في باب التوليد، وإنما صحّ أن تولّد التأليف وإنْ وُجِد في غير محلِّها موجوده في محلِّها من حيث وجب في جنس التأليف هذه القضية، لا لأن لها جهة، بل سبيلها في أنها تولّد في محلّها سبيل النظر، لكن ما تولّده من حقِّه أن يحلّ محلَّيْن، ويستحيل وجوده إلّا فيهما، ولا يلزم عليه الألم؛ لأن الوها لا تولّده إلّا في محلِّه فقط، كالنظر الذي لما ولّد العلم ولم تكن له جهة لم يولّده لّا في محلِّه، وهذا مما لا نُنْكره، بل هو الواجب لأن محلَّها إذا كان واحدًا صار للسبب تعلُّق بالمسبّب، فصحّ أن يولّده فيه دون سائر المحالّ، وليس كذلك ما يولّده في غير محلّه؛ لأن حكم جميع المحال معه واحد، فليس بأن يولّد في بعض أوْلى بأن يولّده في سائره، وهذا كما قلناه في القدرة أنها لو صح أن نفعل بها الفعل مبتدأً في غير محلِّها لم يكن بعضها في صحة ذلك أوْلى من بعض، كما نقوله في القديم سبحانه لما صحّ من جهة الاختراع، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الحركة تولّده، ولها جهة كالاعتماد؛ وذلك لأن الجهة التي نريدها في الاعتماد ما نبيِّن بها المدافعة كالاعتماد الثقيل على ظهر الواحد منّا، ولو شاركَتْه الحركة في ذلك لوجب كونها من جنسه؛ لأنه بهذه الصفة يبيّن من غيره، ولأدّى ذلك إلى كونها على صفتين مختلفتين للنفس مع وضوح فساده.

وبعد، فإنّ الحركة من جنس الكون الذي يبتدأ إيجاده في المحل من جنس السكون الذي يبدأ إيجاده في المحلّ ومن جنس السكون، فإذا لم يصح أن يكون لهما جهة، فكذلك القول في الحركة. وليس له أن يقول: إنها وإن لم تختصّ بالجهة لأمرٍ يرجع إليها، فمتى قارنَها الاعتماد حصل له به ولأجله جهة، فصحّ أن تولّد في غير محلِّها؛ وذلك لأنّ الاعتماد لو أكسبها جهة من حيث حلَّت في محلِّه لوجب أن نكسب ذلك في كل عرض حلّ في محلِّها، وفي فساد ذلك دلالة على بطلان ما قالوه.

وبعد، فإنه يستحيل في الشيء أن يوجب لغيره مثل حكمه، وإنما يوجب العِلل لغيرها من الأحوال ما يستحيل اختصاصها بها، وذلك يُبطل قولهم: إنّ الاعتماد يوجب كون الحركة مختصّة بجهة.

وبعد، فإذا كانت إنما تولّد على قول المخالف في هذا الباب من حيث اختصَّت بالجهة التي حصلت عليها لمقارنة الاعتماد، وتلك الجهة حاصلة للاعتماد نفسه، فبأن يثبت مولّدًا دونها أوْلى؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنهما جميعًا يولّدان؛ لأن الحادث لا يجب أن يكون بحسبهما، فمتى صحّ كون الاعتماد مولّدًا امتنع القول بأنّ الحركة تولّد، وليس له أن يقول: إذا جاز في لفظ الخبر أن يتعلّق بغيره لأجل الإرادة، وكذلك لفظ الأمر، فهلَّا جاز أن تختصّ الحركة بالجهة لمكان الاعتماد؛ وذلك لأن الإرادة لما تعلّقت بالخبر لم يمتنع أن يصير بها على وجهٍ دون وجه، فاقّتضت فيه أن يكون خبرًا عن مخبر مخصوص دون غيره، وكذلك القول فيها إذا تعلّقت بالمأمور به، وليس كذلك حال الاعتماد مع الحركة؛ لأنه لا يتعلّق بغيره فيؤثّر في الحركة من هذا الوجه ولا له تعلّق بالحركة أيضًا، فلا فَرْق والحال هذه بين من قال: إنه يكسبها الجهة، وبين مَنْ قال: إنه يكسب سائر الأعراض ذلك، بل لو قال: إنّ بالاعتماد يصير للمحلّ جهة دون الحركة لكان أقرب؛ لأن تعلُّقه بمحلِّه آكد من تعلُّقه بالحركة الحالّة في محلِّه.

[شُبهــة ومقالات أبي هاشم]

فإن قيل: فيجب لو حرَّك الواحد منا يده ولم يفعل الاعتماد أن لا يتحرّك ما على يده من الشّعر وغيره على طريقةٍ واحدة إن لم تكن الحركة مولّدة، بل يجب أن لا يمتنع من الواحد منّا جذب أطرافه ودفعها على سائر الوجوه، وإنْ كان ما يتّصل بنا من الأجسام الخفيفة لا يتحرّك، وفسادُ ذلك يوجب بطلان قولكم إلّا أن تقولوا إنّ القادر منّا متى فعل في بعضه الحركة وجب أن يفعل الاعتماد، وهذا يُنقض قولكم في الجنسين اللذين لا يتعلّق أحدهما بالآخر أنه لا يمتنع من القادر إيجاد أحدهما دون الآخر، قيل له: إذا صحّ بما قدَّمناه أن ما يولّد في غير محلّه يجب أن يختصّ بالجهة، وثبت أن الحركة لا جهة لها وجب كَوْن الاعتماد هو المولّد، ويجب القضاء بأن مُحرِّكه الواحد منّا على يده من الشعر وغيره يولّد فيه الحركة بالاعتماد، ويستدلّ بتحريكه لهذه الأجسام المنفصلة لمحلّ قدرته أنه قد فعل مع الحركة الاعتماد ولو فعلها وحدها لم يجب كونه محرِّكًا لما انفصل بها، ولوجب أن يكون

محل القدرة مفارقًا له كما قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في محلّ القدرة لو فعل فيه بتلك القدرة الحركة دون ما جاورها من المحالّ أنّه كان يجب أن يُفارقه ذلك المحلّ، ولخرج من أن يكون بعضًا للحيّ، ولا يبعد أن يقال: إنه إذا ابتدأ بالقدرة الحركة، فلا بدّ من أن يفعل الاعتماد؛ لأن استعمال المحل بهما جميعًا كاستعماله بأحدهما على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في القدرتين في محلٍّ واحد أنه لا يجوز أن يفعل بأحدهما دون الأخرى، فيجري حال القدرة الواحدة في هذين المقدورين، وإن اختلفا مجرى حال القدرتين فيما يفعل بهما من الجنس الواحد، وتكون العلّة في الأمرين واحدة، ولا يجب على هذا القول أن يفعل غيرهما في المحلّ؛ لأن ما عداهما من أفعال الجوارح يجب كونه متولّدًا، ومن حقِّ المتولّد أن يتعلق بشروط يخالف لأجلها المباشر، وكما تختصّ أفعال الجوارح بأنه لا يصح أن يفعلها في بعض الجارحة دون بعض مثل القدر الحالّة في بعض ساعده أنه لا يجوز أن يفعل بها في المحلّ دون أن يحرِّك جملة ذراعه، وتفارق بذلك أفعال القلوب لأنها مخالفة لها في هذه القضية، وكذلك لا يمتنع أن يستحيل أنه يفعل بقدرة الجوارح الكون دون الاعتماد، وإنْ صحّ ذلك في أفعال القلوب، فيفعل بالقدرة الاعتماد دون الإرادة، وإن لم يكن فيهما إلا مبتدأ، ويجب على هذا القول أن لا يصح أن يفعل الاعتماد دون الحركة كما لا يصح أن يفعلها دونه للعلّة التي قدَّمناها، وأنْ يكون ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الواحد منّا لو اعتمد على جسم بائن لولّد فيه الحركة، وإن لم يحرّك محلّ قدرته محمولًا على أنه قدر ذلك لو وُجِد منفردًا لا أنه أجاز ذلك، فلا يكون مخالفًا لما قدَّمناه، وقد كان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله فيما أظنّ يقول هذه المسألة: إن الحركات تولّد كالاعتمادات، وأنهما يختصّان بذلك دون غيرهما، وهذا يبعد لما قدّمناه؛ لأنه إن جاز أن يولّد الحركة ولا يختصّ بالجهة، فما الذي أوْجب كون الاعتماد مولّدًا دون غيره من الأعراض، ولِمَ صار التوليد بأن يكون في جهة أوْلى منه في جهة أخرى؟ وإن قال: إذا كان التوليد فيه يماسّ محلّ القدرة كان تحريكه تابعًا لحركة محلّ القدرة، فلذلك اختصّ بجهة دون غيرها، وإن لم يثبت للحركة جهة فهذا بعيد؛ لأن العلَّة التي قدَّمناها قائمةٌ فيه، فلا فرق بين ما يتّصل بمحلّ القدرة هذا الاتّصال وبين غيره من

الأجسام إذا وصلها بمحلّ القدرة، والجذب عندنا لا يكون إلا بالاعتماد، وكذلك الدَّفع، إلّا أن يُراد به تحرّك نفس المحل، فلا بدّ من أن يفعل فيه الاعتماد، فلذلك يتحرك ما اتّصل به من شعر وغيره على ما قدَّمناه، وإذا جاز أن يقال: إنّ الاعتماد متى ولّد تحريك غير محلّه وجب أن يولّد معه اعتمادًا، فلا يصح أن يولّد أحدهما دون الآخر، لم يمتنع أن يقال: إنه لا يصح أن يفعل بالقدرة أحدهما دون الآخر على سبيل المباشرة، وليس يجب أن يستنكر لأمرٍ يرجع إلى الفاعل أوْ لا يصح منه إيجاد أحد الأمرين إلّا مع إيجاد الآخر كما ذكرنا في إيجاد المقدور في أحد المحلَّيْن أنه يستحيل من غير أن يوجد غيره في المحلّ الآخر، وكما يقال في العضو الواحد أنه كالآلة، فلا يصح أن يحرِّك بعضها دون بعض ما لم يكن هناك مفاصل، فكذلك لا يمتنع أن يقال: إنه لا يصح أن يفعل بقدرة الجوارح الحركة دون الاعتماد لأمرٍ يرجع إلى أن المحل كالآلة فيهما جميعًا، وإذا جاز أن يقال: إنّ ما يُدرك بمحلّ الحياة بمنزلة ما يُدرك بالحاسّة في أنه يصح أن يدرك به شيئًا دون شيء مما يصح أن يُدركه به، ويجري المحلّ مجرى الآلة في ذلك، فكذلك لا يمتنع مثله في محلّ القدرة أن يجري مجرى الآلات، فكما لا يجوز أن يفعل تحريك بعضها دون بعض، أو التوليد ببعض ما يحصل فيها دون بعض فكذلك ما قلناه، فعلى هذا الوجه يسقط ما سأل عنه السائل، وإنْ كنّا إذا أجبنا عنه بما يدلّ ظاهر قول الشيوخ رحمهم الله فيه من أنه يجوز أن يفعل بالقدرة الحركة دون الاعتماد، لكان الجواب واضحًا؛ لأنه متى فعل الاعتماد ولد، ولو لم يفعله لم يتحرّك ما اتّصل به على طريقةٍ واحدة، وإنْ جاز أن يتحرَّك على بعض الوجوه بتحريك الله تعالى إياه، ولو لزم ذلك فينا لوجب مثله في القديم تعالى، فيقال: لو حرَّك الثقيل كان لا يمتنع ألّا يتحرَّك الخفيف المتّصل به لو لم تكن الحركة مولّدة، فبِما يسقط به ذلك هو المُسقط للسؤال، وإن كان بين القديم جلّ وعزّ وبين الواحد منّا فيما ذكرناه وجوه من الفرقان. ولا يمكن أن يُجاب عن السؤال بأن الحركة تحتاج إلى الاعتماد، فلذلك وجب وجوده معها؛ لأن الكون لا يحتاج إلا إلى محلِّه فقط، من حيث كان المقتضى لإثباته ما يختصّ به محلّه من كونه في بعض الجهات مع جواز كونه في

غيره، فإذا لم يتعلق ذلك بالاعتماد، فكذلك القول في الكون نفسه، ولو احتاجت إلى الاعتماد لاحتاج الكون إليه، ولاستحال أن يوجد تعالى الجوهر إلّا مع الاعتماد كما يستحيل أن يُحدثه إلّا مع الكون، ولو كان كذلك لوجب أن يكون للجوهر به تعلُّق، كما أنّ له بالكون تعلُّقًا، وفساد ذلك يبطل هذا القول، ولا يصح أن يُجاب عن السؤال بأن يقال: متى دعَتْه الدواعي إلى تحريك اليد دعاه الداعي إلى فعل الاعتماد؛ الغرض في الأمرين قد يختلف ولا يمتنع أن تكون داعيه مقصورة على الحركة دون الاعتماد فيفعلها دونه، وكان يجب متى فعلها ألّا يتحرَّك ما اتّصل به.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز كَوْن القادر قادرًا على الضدَّيْن ويختصّ بأن يفعل أحدهما دون الآخر، فهلّا جاز أن يولّد الحركة في محلّ دون محل وإن كان حكم الجميع معها واحدًا؟ قيل له: إنّ القادر مختار لما يفعل أو في حكم المختار، فلا يمتنع أن يفعل أحد مقدور به دون الآخر، ولو لم يصح ذلك فيه لا تنقض كونه قادرًا على ما قدَّمناه في صدر هذا الكتاب عند الفَصْل بين ما يكون بالفاعل وما يكون بالعلّة، وليس كذلك الحركة لأنها لو ولّدت لكانت مُوجبة لما تولّده، فكانت لا تكون بأن تولّد في محلٍّ أوْلى من غيره إذا كان الجميع مجاورًا لمحلّها ومماسًّا له.

فإن قيل: إذا كان الاعتماد يولّد عندكم الأكوان المتضادّة، ويختصّ بأن يولّد بعضها دون بعض، فهلَّا جاز ما قلناه في الحركات؟ قيل له: إنّ الاعتماد سفلًا، وإنْ كان من حقِّه أن يولِّد الحركات المتضادّة سفلًا، وإنما يولّد تحريك المحلّ إلى أقرب الأماكن دون غيره لأمرين: أحدهما أن قطعه لما بعد من الأماكن ولما قطع القريب منها يستحيل، ولا يجوز أن يولّد ما يستحيل وجوده، والثاني أنه يولّد في جهته، وجهته أقرب الأماكن إليه، وليس كذلك حكم الحركة لأنّها لو ولّدت ومحلّها مجاور لستّة أجزاء لم تكن بأن تولّد في بعضها أوْلى من بعض، وبأن تولّد تحريك محلّها إلى جهة أوْلى منه إلى غيرها من الجهات.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد الاعتماد الحركة دون الصوت، فهلّا جاز أن تولّد الحركة التحرّك في جهةٍ دون أخرى؟ قيل له: إنّ الاعتماد إنما يولّد الكون دون الصوت متى لم يقع على الوجه الذي من حقّه أن يولّد الصوت؛ لأن من شرط توليده له أن تكون هناك مُصاكّة، فإذا لم توجد ولّد الكون دون الصوت، ومتى حصلت المُصاكّة وجب أن يولّدها؛ لأنه ليس بأن يولّد أحدهما أوْلى من الآخر، وكذلك يجب لو كانت الحركة تولّد أنْ لا يكون بأن تولّد تحريك بعض ما جاوَرها أوْلى من الآخر.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد بعض ما وجد في المحلّ من الاعتماد دون بعض، وإن كان الكل من جنسٍ واحد، فهلَّا جاز أن تولّد الحركة تحريك المحل في جهةٍ دون أخرى، وإنْ كان حكمها على الجميع واحدًا؟ قيل له: إنما قلنا في الاعتماد إذا وُجِد في المحل وفيه اعتماد مخالف له أقلّ منه، أنّ الذي يولّد ما زاد على قدر ما كافاه؛ لأن الدلالة التي ذكرناها دلَّت على أنه لاختصاصه بالجهة يولّد، فما خالفه من الاعتماد لا بدّ من أن يقع بينهما ما يجري مجرى المُمانعة، فإذا صحّ ذلك قلنا: إن الزائد على قدر ما كافأه يولد، ولم يخصّ عينًا من عين، بل قلنا في الجملة إنّ بعضًا منه يولّد من غير تعيين، وذلك غير مُمتنع فيما لا يكون مُوجبًا إيجاب العلل إذا ما تقدَّمت الدّلالة على أن له هذا الحكم، كما لا يمتنع مثله فيما يحتاج إلى غيره وفي وجوه القبح، وليس كذلك ما قالوه في الحركة؛ لأنه لم يثبت بدليل قاطع كونها مُوجِبة. ولا صح أيضًا أنّ غيرها يُكافِئُها عند توليدها تحرّك المحل في جهةٍ دون جهة، ففارق ما قلناه في الاعتماد. وقد بيّنا فساد قولهم: إنها تولّد في الجهة التي الاعتماد فيها، وبيّنا أنّ هذا بعينه يوجب كون الاعتماد هو المولّد دونها، ويفارق ذلك ما نقوله من أنّ الاعتماد بأن يولّد الصوت أوْلى من المُصاكّة؛ لأن الدلالة لما دلّت على أنه هو المولّد له جعلنا المُصاكّة شرطًا، ولم تثبت لهم أن الحركة تولّد بدليلٍ قاطع، فجعلوا الاعتماد شرطًا في توليده.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد الاعتماد التراجع عند المصاكّة ويولّد مع فَقْد المصاكة الانحدار، ويكون في كلّ واحد من الحالَيْن بأن يولّد أحدهما أوْلى من الآخر، فهلا جاز أن يولّد الحركة في جهةٍ دون أخرى، وإنْ كان حكمها معهما واحدًا؟ قيل له: إنه متى لم يصادف محلّه جسمًا صلبًا، فإنه يولّد في جهته الحركات، ومتى صادف جسمًا صلبًا ولّد التراجع بشرط المُصاكّة، فقد اختصّ في كلِّ واحدةٍ من الحالَيْن بالتوليد في جهةٍ دون أخرى، فلذلك صحّ هذا القول فيه، وفارق حاله حال الحركة فيما ألزمناهم؛ لأنها إذا كانت تولّد فحكمها مع جميع الجهات حكم واحد، فلا يصح أن يختصّ بأن تولّد في جهةٍ دون أخرى، بشرط تختصّ به تلك الجهة، وقد بيّنا من قبلُ ما نختاره في هذه المسألة، أعني في أن التراجع عند المُصاكّة عن ماذا يتولّد، وذكرنا قول الشيوخ فيه فلا وجه لإعادته، وأظنّ أنّا قد ذكرنا في هذه الدّلالة في كتاب الاعتماد ما لم نذكره الآن، وإن كان ما أوردناه كافٍ.

[دليل لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: ويدلّ على ذلك أيضًا ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أنها لو ولّدت لوجب إذا رمَيْنا حجرًا صُعُدًا أن يمضي أبدًا إذا لم يحصل هناك مانع؛ لأن في كل حالٍ كانت الحركات تولّد مثلها، فكان يجب أن لا يتراجع، وفي عِلْمنا بتراجعه وإنْ لم يصادف جسمًا صلبًا دلالة على أنّها لا تولّد. وليس لهم أن يقولوا: إن هذا بعينه يوجب أن لا يولّد الاعتماد؛ لأنه كان يجب لو ولّد أن يولّد في الثاني مثله في العدد، ثم كذلك أبدًا، فإن لم يمنع من كون الاعتماد مولّدًا، والحال ما ذكرناه لم يمنع من كون الحركات مولّدة، وذلك أنّ الاعتماد اللازم الذي في الحجر يؤثر في توليد الاعتماد صُعُدًا ويقع فيهما تمانع لاختلاف جهتيهما، فلا يولد من المُجتلب إلّا ما زاد على قدر اللازم في كل حال، فيتناقص توليده حالًا بعد حالٍ، فإذا انتهى إلى وقتٍ لا يوجد فيه إلّا مثل اللازم أو دونه يتراجع باللازم الذي فيه، وذلك نحو أنه يفعل في حجر فيه مائة جزء من الاعتماد اللازم سفلًا ألف جزءٍ من

الاعتماد صُعُدًا، فيولد منه تسعمائة في الثاني ثم يولد منها ثمانمائة ثم سبعمائة ثم ينتهي إلى ما ذكرناه، وهذا لا يتأتّى في الحركات، فلذلك لزمهم أن لا يتراجع الحجر إذا قالوا: إن الحركات تولّد، ولم يلزمنا مثله، وقد بيّنا في مسألة التمانع الوجه الذي لأجله لا يولّد من الاعتماد المجتلب إلّا الزائد والعلّة التي لا يقع فيهما تمانع، وبيّنا أنّ أحدهما يمنع الآخر من التوليد، لا أنه يمنع من وجوده، وبسّطنا القول فيه، وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في كتاب «الأبواب» عند إشارته إلى الوجه الذي ذكرناه أنه يجوز أن تكون الاعتمادات صُعُدًا إذا ضَعُفَت ولّدت في الثاني حركات، ولم تولّد الاعتمادات ألبتّة، فيحصل التراجع لهذا الوجه، وقد قيل فيه: إنّ القادر إذا رمى الحجر فبحسب تراخي حال وجود الفعل يضعف ما يتولّد فيما يتولّد أو لا يكون أقوى، ثم كذلك أبدًا يضعف حالًا بعد حالٍ، وقد مرّ لشيخنا أبي هاشم رحمه الله كلام يقارب ذلك في السهم إذا نفد عن الوتر، وذكر مثله أيضًا في الحجر إذا رمى سفلًا، فقال: إنه يكون أسرع في الابتداء ثم يضعف حتى يبطل ما فيه من المجتلب، وإن لم يكن هناك مانع، وهذا يبعد لأنه لا مانع يمنع من توليدهما جميعًا لكونهما من جنسٍ واحد، فكيف يقال: إنّ المجتلب منه يبطل من غير مانع، وإنما صحّ ذلك في الاعتمادين المجتلبين؛ لأن أحدهما يمنع الآخر من التوليد كما إذا تساويا لم يكن أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر، وإنما يضعف انحدار الحجر في آخر أمره لأنه لا بدّ من أن يكون للهواء فيه بعض التأثير، ولو لم يحصل هناك هواء يؤثر لوجب أن تكون حاله آخرًا كحاله أوّلًا، فيجب إذن أن يكون الاعتماد في الجواب عن السؤال هو على الجواب الأوّل.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ الحركات تولّد لكن الاعتماد سفلًا يؤثّر فيها من حيث يولّد ما يضادّها، فإيجابه لضدّها يوجب وقوع التمانع فيهما كما قلتموه في الاعتمادين المختلفين، فلا يجب أن ينفد أبدًا، قيل له: إنما وقع التمانع بين الاعتمادين لاختصاصهما بالجهة، والحركة لا جهة له على ما بيّناه، فلا يصح أن يتمانع الاعتماد.

وبعد، فإنّ هذا السائل قد أقرّ بأن الاعتماد سفلًا يولّد الحركة سفلًا، فيكون لذلك ممانعًا للحركة من حيث يولّد ضدّها، وإذا صحّ ذلك في الاعتماد وجب القول بأنّ الاعتماد المجتلب صعدًا يولد دون الحركات؛ لأنه لا يمكنه أن يقول بأنهما يولّدان جميعًا على ما تقدم من القول فيه.

[مقالة لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ ما يحصل من الحركات يحصل بحسب الاعتماد في الكثرة والقلّة دون الحركات؛ لأن قاطع السلسلة لا فرق بين أن يشتدّ قطعه له أو يخفّ في أن الثقيل ينزل بحسب ثقله، وإذا رمينا بحجرٍ فمصاكّته تحصل بحسب الاعتماد، ولذلك يصير نزول أثقل الحجرين أسرع، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الاعتماد يولّد وحل مع السكون أو الحركة، وبيّن ذلك بالثقيل أنه متى زال ما تحته من المانع، فلا بدّ من أن يولّد تحريكه سفلًا، وإن لم تحصل فيه حركة، والقول المؤثّر متى قطع وتره، فلا بدّ من أن يتولّد التراجع عن الاعتماد، وإن لم تكن هناك حركة، وقد يمكن قطع الخيط الذي قد عُلّق به الثقيل على وجهٍ لا تحصل في النازل منه حركة، وقد عَلِمْنا مع ذلك أنه يولّد النزول، فيجب أن يكون المولّد هو الاعتماد دون الحركات.

دليلٌ آخر: ويدلّ على ذلك أيضًا أنه لو لم يكن مولّدًا لوجب لو خلق الله حجرًا ثقيلًا لا على مكان، أن يبقى بحيث هو ولا يهوى، ولو صح ذلك فيه لصح أن يسكن الحجر لا على مكان، وفي استحالة ذلك دلالة على أنّ الاعتماد يولّد إذا لم يكن هناك مانع، فمتى لم يحصل الثقيل على موضع صلب يمنعه من الهويّ يجب أن يهوي، ولا يكون كذلك إلّا والاعتماد يولّد ذلك فيه؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنه تعالى يفعل فيه الحركة حالًا بعد حال؛ لأنه كان يجوز أن يفعله فيبقى ساكنًا في جهته ولا يكون بينه وبين الحقيقة فَصْل، ومتى صحّ أن الاعتماد يولّد بهذا الوجه، فيجب أن يكون هذا المولد دون الحركات؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنها تحصل في بعض المواضع دونه ويحصل التوليد، فلذلك كان صرف التَّوليد إليه في سائر المواضع أوْلى.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضًا أن الحركة لو ولّدت لوجب أن تولّد السكون والكون المبتدأ أيضًا؛ لأنهما من جنسها، وفي فساد ذلك فيهما دلالة على أنها لا تولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إني أقول في الكل: إنه يولّد فما اعتمدتم عليه لا يصح، قيل له: لا فرق بين مَنْ قال: إن الكون يولّد الحركات، وبين مَنْ قال: إن الكون والطعم يولّدانها، والمخالف لا يقول أيضًا بذلك، فإن قال: إنّ الحركة مخالفة لهما في الجنس، فلذلك صحّ أن يولّد دونهما، فقد بيّنا في صدر الكتاب أنها من جنسهما، وبيّنا أيضًا بطلان قولهم: إنها لا تبقى والسكون يبقى، وأنّ بالإدراك يُفصل بينهما، فلذلك صحّ ما اعتمدناه؛ لأنّا بنيناه على ما ثبت بالدّليل، يبيّن ما قلناه أنّ المجاورة لما ولّدت التأليف لم يختلف الحال فيها بين أن تكون حركة أو كونًا أو سكونًا، وإنما نقول فيما يبقى إنه لا يولّد لبقائه لا لأنه سكون، ولذلك نقول في السكون الحادث إنه يولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز في السبب عندكم أن يولّد لوقوعه على وجه ولا يشاركه ما جانَسه إذا لم يقع على ذلك الوجه في التَّوليد، فجوّزوا أن تولّد الحركة دون السكون من حيث وقعت على وجه. قيل له: هذا على قولك بأنّ الحركة مخالفة للسكون لا يصح. فأمّا على قولنا، فليس هناك وجهٌ كبر من تقدّم ضدِّها، وذلك مما لا يكسبها وجهًا يوجب اختصاصها بحكمٍ دون غيره، وفارق حالها ما نقوله في الاعتماد إذا وقع مصاكّة؛ لأن مقارنة غيره له قد تؤثّر في حاله كما تؤثّر في حال الحسن والقبيح، وهذه الدلالة ليست بالجليّ عندنا؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنّ الحركة والكون جميعًا يولّدان ولا يمكن أن يُبطل القول بأنّ الكون يولّد إلّا بالرجوع إلى ما قدَّمناه من أنه لو ولّد لم يكن بأن يولّد في جهةٍ أوْلى منه في جهة، وإلى غير ذلك مما قدَّمناه مما يمكن أن يُستدلّ به على أنَّ الحركات لا تولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ قولكم: إن الاعتماد يولّد يؤدّي إلى وجوه من الفساد، منها أنه إذا وُجِد في الجسم اعتمادان يختلفان أحدهما أزْيَد من الآخر عددًا أنّ بعضه يولّد دون سائره من غير سبب يُوجب اختصاصها بذلك، وإنْ قلتم: إن جميعه يولّد إذا كان أزْيد من الآخر، لزمكم القول بأنّ الحجر إذا رمَيْناه يجب أن ينفذ أبدًا ما لم يكن هناك مانع، ومنها أنه يجب إذا فعل القادران أنّ الاعتماد في الجسم مع تساوي قُدَرهما في جهتين أن يتمانعا من غير أن يتضادّ ما فعلاه على وجه، وهذا مُحال؛ لأن التمانع إنما يصح في المتضادّات دون غيرها، ومنها أنه يؤدّي إلى أن يولّد الاعتماد الحركة سفلًا وصُعُدًا، وذلك يُبطل قولكم: إنه يولّد على طريقةٍ واحدة وينقض ما عليه تعتمدون في أن النظر لا يولّد الجهل، ومنها أنه لو ولّد لوجب أن يولّد اعتماد الواحد منّا إذا استقرّ على الأرض السكون في مكانه حتى يولّد السكون في جميع الأرض، وذلك فاسد. ومنها أنه يجب أن يولّد في محلّه اعتمادًا مثله، وذلك يوجب وجود ما لا نهاية له؛ لأنه لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في توليده الحركات؛ لأنه يولّدها في الثاني. ومنها أنه لو ولّد لأدّى إلى القول بأنّ الاعتمادات المختلفة تولّد جنسًا واحدًا من الكون، وفي هذا قلبٌ لجنسها وإيجابٌ فيها أن تكون جهته واحدة. قيل له: أمّا ما بدأت بذِكْرِه، فقد تقدَّم الجواب عنه؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الذي يولّد من الاعتمادَيْن الموجودَيْن في الجسم الزائد منهما ويولّد منه ما زاد على ما يُكافئه فيه الآخر؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنّهما إذا وُجِدا في جسمٍ واحد وتساويا لم يصح أن يولّد أحدهما؛ لأنه ليس بأن يولّد أوْلى من الآخرِ، ولا يصح أن يولّدا جميعًا لِمَا فيه من اجتماع الضدَّيْن، فإذا صحّ ذلك فيهما مع التساوي وجب إذا زاد أحدهما أن يولّد القدر الزّائد منه دون جميعه، ويدلّ على ذلك ما قدَّمناه في الحجر وأنه يتراجع، ولولا ما ذكرناه من حاله لم يصح ذلك فيه، فإذا صحّ هذا لم يمتنع أن يقال: إنّ قدرًا منه تولّد لا بعينه؛ لأنه ليس بموجب إيجاب العِلل، فيكون هذا القول فيه مُوجبًا لقلب جنسه، وإذا صحّ وجود المولّد مع المنع ولا يولّد لم يمتنع في بعضٍ دون بعض، ذلك على الجملة دون التعيين؛ لأن مع ثبوت الأصلَيْن الذين

قدَّمناهما لا بدّ من القول بهذا القول، وله نظائر في الأصول؛ لأن القدر قد ثبتت حاجتها إلى زيادة صلابة، فلو بطل قدر من الصلابة لوجب بطلان بعض القدر لا بعينه، وليس لأحدٍ أن قول: لِمَ صارت هذه بأن تبطل أوْلى من ذلك؟ وكذلك لو فعل تعالى حياتَيْن في محلٍّ واحد لقَبُحت إحداهما لا بعينها، فغيرُ مُمتنع أيضًا ما ذكرناه، وقد بيّنا من قبلُ في توليد الوها للألم ما يُقارب ذلك، وبسّطنا القول فيه فلا وجه لإعادته، وما ذكرته ثانيًا فبعيد؛ لأن الاعتمادَيْن المختلفَيْن إذا وُجِدا في الجسم الواحد فلا يجوز أن يولّد أحدهما مع تساويهما في العدد، لا لأن بينهما تضادًّا، لكن لتضادّ ما يولّدانه، ولا يمتنع عندنا حصول التمانع فيهما على هذا الوجه، وإن لم يتضادّا واجتمعا في الوجود؛ لأن الذي لأجله وقع التمانع فيهما هو تضادّ ما يولّدانه، فليس أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر، وقد كشفنا القول في ذلك في مسألة التمانع وبيَّنا كيفيّة القول في ذلك، فلا وجه لإعادته. ولو ثبت أنّ الحركة تولّد لكان الطَّعن من الوجه الأوّل والثاني قائمًا. وإن صح الطَّعن بذلك، فيجب أن يكون طعنًا لمن ينفي التولّد أصلًا، وما ذكرته ثالثًا، فقد بيّنا أنّ الاعتماد قد يولّد الحركة سفلًا وصُعُدًا، لكنه إذا كان سفلًا ولّد الحركات سفلًا من غير شرط، ولم يولّد الحركات صُعُدًا إلا بشرط المُصاكّة، وذلك لا يمتنع في الأسباب أن تولّد بشروط وعلى بعض الوجوه، ويختلف حالها فيما تولّده، فلا وجه لإعادته. وما ذكرته رابعًا، فقد بيّنا الجواب عنه في مسألة التمانع، وذكرنا الوجوه التي قِيلت فيه وبصرنا من جملتها أنه يولّد السكون فيما اعتمدنا عليه إلى آخر الأرض؛ لأنه لا مانع يمنع من توليده ذلك، وإن لم يصح أن يولّد فيه الحركة؛ لأن هناك مانعًا، وبيّنا أنه لا يمتنع أن يمنع من أحد الضدَّيْن ما لا يمنع من الضدِّ الآخر، فإنّ المنع يخالف القدرة في هذا الباب، وبيّنا أن التشنيع في هذا الباب لا يؤثّر فيما اقتضاه الدّليل، وليس في قولهم: إنّ هذا القول يؤدّي إلى أن الاعتماد يولّد في جميع الأرض إلّا التشنيع، فلا وجه للقَدْح به. ولولا أنّا قد نَقَضْنا ذلك هناك لأعَدْناه، وفيما أوردناه إسقاط لمسألة. وما ذكرته خامسًا من أنه لو ولّد في محلِّه اعتمادًا مثله لولّد ما لا نهاية له فبعيد؛ لأنه إنما يولّد اعتمادًا مثله حتى ولّد الحركة في

جهته، فإذا لم يصح أن يولّد وهو في مكانه حركة ولا كونًا لم يصح أن يولّد اعتمادًا أيضًا، فلا يجب ما قاله من الفساد إذا كان توليده لما يولّده من الاعتماد يقع في الثاني، وبشروط زوال المحلّ عن مكانه. وما ذكرته آخرًا من أنه لو ولّد الاعتماد لولّد المختلف منه جنسًا واحدًا من الكون، والصحيح عندنا أنه قد يولّد جنسًا واحدًا وقد يولّد المتضادّ، وهكذا نقول في الجنس الواحد من الاعتماد؛ لأن اللازم سفلًا يولّد الحركات السُّفلى في الجهات المختلفة، وقد يولّد بشرط المصاكّة التراجع، والاعتماد صُعُدًا قد يولّد مثل ما يولّده اللازم سفلًا من الذهاب صُعُدًا وخلافه، وقد دلّ الدليل على ذلك، فلا وجه للمَنْع منه، ومَنْ يقول بأن الحركات تولّد يصرّح بمثل ما قلناه؛ لأن عنده أنها تولّد الضدّ، وإنْ جاز أن تولّد ما هو مخالفٌ لها أيضًا، وليس هذا من النظر سبيل؛ لأن النظر الواحد لا يجوز أن يولّد إلا علمًا مخصوصًا، وما هو من جنسه لا يولّد إلا مثال ذلك العلم من حيث كان المعلوم مِنْ حاله أنّ جميعه يتعلّق بمنظورٍ واحدٍ على وجهٍ واحد، فما يولّده لا يختلف، وليس كذلك الاعتماد؛ لأنه يبقى فيولّد الأكوان حالًا بعد حالٍ لكنه يولّد ما يولّد على طريقة واحدة، فصار النظر بمنزلة اعتماد مجتلب؛ لأنه لا يولّد إلّا شيئًا واحدًا مخصوصًا، وإنْ فارقه من وجهٍ آخر؛ لأن الاعتماد يولّد فيما يصادف محلّه، فأيُّ محلٍ صادفه ولّد فيه، وإلّا ولّد في محلِّه فقد ولّد أشياء متغايرة على البدل، وليس كذلك حال النظر؛ لأنه يولّد في محلّه وليس له تعلُّق بالمنظور فيه في باب التوليد، فما يولّده لا يتغاير كما لا يختلف، فسقط بهذه الجملة جميع ما سأل عنه.

فأمّا الاعتمادات كلّها، فلا تتولّد من فعله إلّا عن الاعتماد؛ كالأكوان، وقد تقدَّم القول فيه. فأمّا الصوت، فإنه عن الاعتماد يتولّد، ولذلك يحصل بحسب شدّة الاعتماد ويقلّ بحسب خفّته، وذلك يوجب كونه متولّدًا عنه؛ لأن وقوع الشيء بحسب غيره على طريقة واحدة يدلّ على أنه متولّد عنه على ما قدَّمناه، لكنه لا يولّد الصوت إلّا إذا حصل محلّه مُصاكًّا لمحلٍّ آخر، ويخالف في ذلك توليد الأكوان التي يولّدها تارة في محلِّه، وأخرى في غير محلّه، فصارت المُصاكّة شريطة في توليد الاعتماد للصوت؛ لأنه على طريق واحدة لا

يولّد إلا إذا حصلت المُصاكّة، ومع عدمها لا يولّد، وصارت المُصاكّة في ذلك بمنزلة مُماسّة ما يولّد فيه الاعتماد في أنه شرط في التَّوليد، حتى إذا لم تكن المُماسّة ألبتّة لم يصح أن يولّد فيه الحركات، وذلك غيرُ مُمتنع في الأسباب على ما نأتي على بيانه من بعد.

فأمّا التأليف، فلا يجوز أن يتولّد عن مثله؛ لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له في المحلّ من حيث يولّد كل واحدٍ منه غيره ولا يتأخّر توليده؛ لأن الشيء إنما يولّد غيره متأخّرًا متى حصل هناك ما يمنع من توليده في الحال، وذلك مفقودٌ في التأليف، فلا يصح أن يقال فيه ما يقال في توليد النظر العلم، والاعتماد الكون، ولا يلزم على ذلك توليد الاعتماد اعتمادًا مثله؛ لأنا قد بيّنا أنه يولّده تابعًا لتوليده الكون، فكما يولّد الكون في الثاني، فكذلك يولّد الاعتماد في الثاني، فلا يجب أن يولّد ما لا نهاية له؛ لأن كلّ واحدٍ منهما يولّد مثله في غير الحالّ الذي يولّد صاحبه فيها وعلى غير ذلك الوجه. يبيّن ذلك أيضًا أنّ التأليف لو ولّد مثله لم يكن هناك طريق يفصل به بين المولّد والمولّد على وجه؛ لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر كان يستحيل على وجهٍ من الوجوه، وصار حاله كحال القدرة على مذهب مَنْ يقول: إنها لا تنفكّ من الفعل، ويخالف ما نقوله في توليد المجاورة للتأليف؛ لأنها قد توجد عندنا ولا تأليف على بعض الوجوه، وكذلك سائر الأسباب والمسبّبات، فإذا استحال ذلك في التأليف لو ولّد مثله، فيجب القضاء بأنه غير مولّد أصلًا، وأنّ الذي يولّد التأليف هو الاعتماد والمجاورة أو هما؛ لأنّه لا شُبهة فيما عدا هذه الأعراض أنها لا تولّد التأليف.

[شُبهة]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ الرطوبة واليبوسة تولّده؟ قيل له: لأن ما فيه الرطوبة واليبوسة إنما يحصل التأليف فيه إذا جاورنا بينهما، والمجاورة حادثة وهما باقيان أوجب كونهما أو كون أحدهما مولّدًا له قائم في المجاورة، وهي مستندة بأنها حادثة، وإنما التأليف يحصل بحسبها، فيجب كونها مولّدة دونهما، ولا يمكن دَفْع هذا السؤال بأنه كان يجب أن تولّد الرطوبة والتأليف في الرطبين إذا تجاورا؛ لأن للمخالف أن يقول به ويُجري الرطوبة مجرى المجاورة عندنا

في أنها تولّد جنس التأليف متى حصل في المجاورة، وإن لم يصعب التفكيك إلّا إذا كانت اليبوسة في المحلِّ الآخر.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إن الجوهر نفسه يولّد التأليف بشرط المجاورة ويكون من فعل الله تعالى، وإنْ كان يتولّد عن الباقي كما تتولّد عندكم الأكوان عن الاعتماد اللازم وإنْ كان باقيًا. قيل له: إنه إذا كان لا يولّده إلّا والمجاورة حادثة والتأليف حاصلٌ يحسبها وقد اختصَّت بأنها حادثة، فصَرْف توليد التأليف إليها أوْلى منه إلى الجوهر نفسه، وقد قيل: إن المولِّد لا يجوز أن يكون مما يستحيل وجود المولّد مع عدمه، فلا يصح على هذا الأصل أن يكون الجوهر مولّدًا للتأليف، فحاجته في الوجود إليه، وبيَّن ذلك بأنّ تعلق المسبّب بالسبب كتعلق المقدور بالقدرة، والفعل بالفاعل، فإذا لم يصح إثبات الفعل على وجهٍ يحتاج إلى فاعله أو القدرة عليه، فكذلك لا يصح إثباته على وجهٍ يحتاج إلى ما يتولّد عنه، وذلك يمنع من كَوْن الجوهر مولّدًا للتأليف ولسائر ما يحتاج إليه في الوجود، ولا تلزم على هذه الطريقة المجاورة؛ لأن التأليف لا يحتاج إليها بعينها، ولذلك ينتفي مع انْتفائها بأضدادها من المجاورات.

وبعد، فلو وُلد الجوهر التأليف بشرط المجاورة لوجب أن يولّده حالًا بعد حالٍ إذا حصلت المجاورة؛ لأن حكمه في سائر الأوقات لا يختلف في الوجه الذي له يولد، ولو ولّده في حال البقاء لتعذّر على الضعيف تفريق الأجسام الصّلبة إذا استمرّ بها التجاور مدَّة طويلة، ويخالف ذلك ما نقوله له في المجاورة أنها تولّد في حال حدوثها دون سائر أوقاتها؛ لأنها من حيث اختصّت في الأوّل بالحدوث دون سائر الأوقات، صحّ أن تولّد في تلك الحال دون سائر الأحوال، فيصير الحدوث شرطًا في توليدها، ولا يمتنع ذلك في الأُصول أن يختصّ الحادث من الحكم بما لا يحصل الباقي، وليس كذلك حال الجوهر؛ لأنه باقٍ في الأحوال كلّها، فلو ولّد التأليف في حال لولّده في سائر الأحوال، كما لو ولّدته المجاورة في بعض الأحوال التي تبقى فيه، لوجب أن تولِّده في سائر الأوقات.

[مقالة أبي عبد الله]

وبعد، فإنّ هذا القول يؤدّي إلى إبطال القول بالتوليد؛ لأنه يوجب في سائر ما نقول: إنّ الاعتماد وغيره يولّده أن يقال: إن الجوهر يولّده بشرط حصول هذه الأسباب، فإذا بَطُل ذلك بَطُل بمثله في التأليف، وصحّ ما قلنا من أنه لا يجوز أن يتولّد إلّا عن المجاورة أو الاعتماد أو هما، وإنما قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الأوْلى أن تكون المجاورة هي المولّدة للتأليف دون الاعتماد؛ لأن ما أوْجب كون الاعتماد مولّدًا له، يوجب كَوْن المُجاورة مولّدة له أيضًا، ولا يحصل التأليف موجودًا على وجه يُعْلم إلّا والمجاورة حاصلة، وقد يحصل ولا اعتماد، فلذلك كان صَرْف التوليد إلى المُجاورة أوْلى، ويمكن أن يقال: إنّ التأليف يحصل بحسب المجاورة لا بحسب الاعتماد، فيجب أن تكون هي المولّدة؛ لأنهما إذا كانا حادثَيْن واختصّت هي بأنْ وقع التأليف بحسبها، فيجب كونها مولّدة، وقد يقال: إنّ الاعتماد لو ولّده وقد صحّ أنّ ما أوجب كونه مولّدًا يوجب كون المجاورة مولّدة له، فكان يجب من حيث اشتركا في توليد التأليف أن تكون المجاورة مولّدة لكلّ ما يولّده الاعتماد؛ لأن ذلك واجبٌ في الأسباب، وإن اختلفت أنّ كلّ ما اشترك منها في توليد جنس، فيجب أن يشترك في توليد سائر الأجناس كالاعتمادات، فكان يجب أن تولّد المجاورة الأصوات والأكوان وغيرهما. فأمّا مَنْ ضمّ أصابعه بعضها إلى بعض، فإنما يتعذّر تفريقها لا لما يفعله من التأليف حالًا بعد حالٍ لكن الاعتماد والأكوان، فلا يمكن مَنْ هو أضعف منه تفريقها لكثرة ما فعله منهما أو مِنْ أحدهما، وإنْ كنا لا نُنكر أن يفعل التأليف حالًا بعد حالٍ متولّدًا عن المجاورة التي يُحدثها حالًا بعد حالٍ، لأنها تولّد التأليف متى كانت حادثة، سواء تقدَّم كون المحلّ متجاورًا بغيرها، أو حصل متجاورًا بها، فلا يمكن أن يستدلّ بذلك على أنّ الاعتماد هو المولّد للتأليف دون المجاورة.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الاعتماد هو الذي يولّد التأليف؛ لأن من حقّه أن يولّد سائر أفعال الجوارح؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الأمر في ذلك موقوفٌ على الدّلالة، وقد قدَّمنا ما يدلّ على أنّ المجاورة أيضًا تولّد، وبيّنا مِنْ قبلُ أن المولّد للألم

والوها والكَوْن إذن كالاعتماد؛ لأن له حظًّا في التوليد، فلا فَرْق بين مَنْ جعل المولّد للجميع الاعتماد، وبين مَنْ جعل المولّد لها أجمع الأكوان، فإذا تساوي القولان سَقَطَا ووجب صحّة ما قدّمناه.

[شُبهـــة]

فإن قال قال سائلًا على ما قدَّمناه من الدلالة على أنّ الاعتماد يولّد الصوت: لِمَ صرتم بأن تقولوا إنه يولّده بأوْلى ممن قال: إنّ المُماسّة تولِّده؟ لأنه لا بدّ من وجود هذه الأُمور أجمع عند فعلنا الصوت، بل ما أنكرتم أن المولّد له الصلابة أو الجوهر نفسه بشرط وجود هذه الأُمور أو بعضها، وكيف يصح أن تقولوا: إنّ الاعتماد يولّده لوجوده بحسبه والمُصاكّة شرط، فقد علمتم أنه يوجد بحسب المُصاكّة، فقولوا: إنها تولّد والاعتماد شرط، ولا يتمّ لكم القول بأنّ المُصاكّة مما يحتاج القوي في الوجود إليها أو الصلابة، فلا يمكن القول بأنها يولّدانه والاعتماد مما لا يُحْتاج إليه، فيصح ذلك فيه؛ لأنّ مِنْ قولكم إنه لا يحتاج إلى جميع ذلك ويخالفون فيه الشيخ أبا علي رحمه الله. قيل له: لو صحّ أنّا نفعل الصوت في غير محلّ القدرة نحو ما نفعل في الضدّأو غيره، وقد قلنا: إنّ كل ما تعدّى محلّ القدرة، فالمولّد له هو الاعتماد دون غيره، لأن ما عداه لا جهةَ له.

[شُبهـــة]

فإن قيل: جوّزوا أن يولّدوا الاعتماد كونًا في المُحال، ويكون هو المولّد للصوت كما قلتم بمثله في توليد الاعتماد للوها، فإنه لا يولّد الألم؛ فلذلك صحّ أن نعدِّيه عن محلّ القدرة. قيل له: إنّ ما أوجب كَوْن الاعتماد مولّدًا لذلك الكون، يوجب كونه مولّدًا للصوت، لأنهما يوجدان بحسب الاعتماد، فلا فرق بين مَنْ جعل الكون للصوت، وبين مَنْ جعل الصوت مولّدًا للكون، فيجب القضاء بأنّ الاعتماد هو المولّد لهما جميعًا، كما أنه المولّد للاعتماد والكون جميعًا في المُحال من حيث وقعا بحسبه في الشدّة والضعف والكثرة والقلّة، ولا يلزم على ذلك ما نقوله في توليد الوها الألم دون الاعتماد؛ وذلك لأنّ هناك وجهًا في الوها هو بأن يكون مولّدًا أقرب، وهو حدوث الألم بحسبه

دون الاعتماد؛ لأن الاعتماد بحيث يكثف من الجسد ويرقّ قد يحدث على سواء ويتفاوت ما يوجد مِنَ الألم من حيث تفاوت الوها، ولا يمكن أن يقال مثله في الكون والصوت، وأن الصوت يحصل بحسب الكون دون الاعتماد، بل هما جميعًا يحصلان بحسب الاعتماد، فوجب أن يكون مولّدًا لهما جميعًا، كما يجب كونه مولّدًا للأكوان وللاعتمادات، وبهذا يبطل قول مَنْ يقول: إنه يتولّد عن المُماسّة[1]. فأمّا الصلابة، فهي باقية وكذلك الجوهر، وقد بيّنا أنه متى تساوى حال الحادث والباقي في جواز صرف التوليد إليهما، فصَرْفه إلى الحادث أوْلى؛ لأن الأصل في العلم بأنّ الشيء يتولّد عن غيره هو حدوثه بحسب حدوثه، ولأن القول بأنه يتولّد عن الثاني ينقض الدلالة على أن أفعالنا متعلقة بنا؛ لأنا قد علِمْنا أنّ الصوت كالاعتماد في أنّهما جميعًا يقعان بحسب قصودنا ودواعينا، فلو قلنا: إنه يتولّد عن الصلابة أو الجوهر لوجب إخراجه من كونه فعلًا لنا، ولا يمتنع أن يكون للصلابة حظّ في شدّة الاعتماد والمُصاكّة فيقع لأجله الصوت أشدّ مما يقع إذا كان في المحلّ رخاوة، فيكون له تأثير في حصول السبب على بعض الوجوه، فيتولّد الصوت بحسبه لأنه المولّد، كما أن لصلابة الجسم يتراجع ما يُصاكّه وبحسبه يتراجع، ولولاه لم يحصل التراجع أصلًا، ولم يوجب ذلك أن يكون التراجع متولّدًا عن الصلابة، بل الاعتماد يولِّده، فكذلك القول في الصوت.

وبعد، فإنّ الجسم الصلب إذا رمَيْناه على جسم صلب يتولّد الصوت على الوجه الذي يتولّد التراجع، فكما أن التراجع عن الاعتماد يتولّد دون الكَوْن، فكذلك الصوت، وما قدَّمناه يبيّن صحة ذلك؛ لأن الكون لو ولْد الصوت لوجب كون الاعتماد أيضًا مولّدًا له؛ لأن ما أوجب كون ذاك مولّدًا له يوجب كون هذا مولّدًا أيضًا، ولو كان كذلك لوجب أن يولّد الكون كل ما يولّده الاعتماد، ويولّد الاعتماد كلّ ما يولِّده الكون على ما قدَّمناه في وجوب ذلك في الأسباب إذا اشتركت في توليد جنسٍ واحد.

(١) المماسَّة: هي المجاورة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٤).

[مقالة أبي علي الجبائي]

وأمّا الكلام في الآلام، فإنها تتولّد عن الوها دون الاعتماد والتأليف وغيرهما، فقد تقدَّم القول فيه فلا وجه لإعادته، واللذّات التي تحدث عند الوها كالآلام في ذلك؛ لأن الجنس واحد، والمولّد إنما يولّد هذا الجنس ويختلف حال مَنْ حدث في بعضه في كونه ألمًا أو ملتذًّا بحسب شهوته ونفور طبعه، وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ اللذّات لا يجوز أن يقدر عليها العباد، وفصَلَ بينها وبين الآلام، وليس كذلك الأمر؛ لأنهما سواء في صحة إحداثنا لهما، إلّا أن نريد باللذّات ما يحدث عند أكل المشتهي، فيجب أن تكون كالآلام الحادثة عند تناول ما ينفّر الطبع عنه في أنهما جميعًا غير مقدورين لنا، وهذا الوجه لا نحتاج إلى ذكره؛ لأن الدّلالة دلَّت عندنا على أنّه يألم ويلتذّ بإدراك نفس الطَّعم من غير حدوث ألم ولذّة، ونحن نبيِّن من بعد إبطال القول بأنّا نولّد غير هذه الأُمور التي ذكرناها، ونذكر الآن جملة من القول في كيفية توليدها لما تولِّده.

فصل في بيان كيفية توليد الأسباب التي قدَّمناها لما تولّده، وذكر شروطها وما يتّصل بذلك

أمّا النظر، فإنّه يولّد العلم متى تعلّق بالدليل، وكان الناظر عالمًا به على الوجه الذي يدلّ على المدلول ونظر فيه على هذا الوجه، ومتى لم يكن الناظر بهذه الصفة ولا كان النّظر متعلّقًا على هذا الوجه لم يولّد العلم، وسيجيء بيان ذلك في باب النظر والمعارف، وقد بيّنا أنّه يولد العلم في محلّه لأنه لا جهةَ له، وما لا جهةَ له لا يولّد في غيره إلا بأن يكون من حقِّ المتولّد لأمرٍ يرجع إلى جنسه أن يتعدّى المحلّ الواحد كالتأليف، وليس العلم بهذه الصفة، فيجب إذن حدوثه في محلّ النظر، وقد بيّنا أن المولّد للعلم لا يجوز أن يكون سواه، وأنّ النظر لا يجوز أن يولّد سائر أفعال القلوب، فلا يوجه لإعادة القول فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يجوز في المولّد أن يولِّد بشرط مع كونه مُوجبًا لما لولِّده، ومن حقِّ الموجب متى وُجهد، والمحل يُحتمل، أن يولّد، وإلا بَطُل كونه

موجبًا؟ قيل له: ليس الأمر كما قدرته في الأسباب، وإنما قال ما ذكرته في العِلل، وقد بيّنا من قبلُ أنّ السبب يُخالف العِلل في هذا الوجه، وأنه شبيهٌ بالقادر الذي قد يصح فيه أن يفعل مقدوره وألّا يفعل ما لم يعرض هناك ما يوجب أحد الأمرين، ولا يمتنع أن يوجد السبب ويعرض ما يمنع من وجود المسبّب، والأصل في ذلك أنّ إثبات السبب مولّدًا على وجهٍ يخرج المسبّب معه من كونه مقدورًا للقادر ومستحقًّا للذمّ والمدح عليه، لا يصح لِمَا فيه من إبطال القول بحاجة المحدث إلى محدث من حيث كان محدثًا ولوجوه قد تقدَّم ذكرها، فلو قلنا: إنّ مع وجود السبب يجب وجود المسبّب لا محالة، لم ينفصل حاله من حال العِلل ويخرج المسبّب من كونه فعلًا له توصل بالسبب إلى إيجاده، فإذا بَطُل ذلك لم يمتنع إذا كان موصلًا للقادر إلى إيجاد المقدور أن لا يصل به إلى إيجاده إلّا أن يقع على بعض الوجوه، ويكون هو على صفةٍ مخصوصةٍ كما نقول في آلات الأفعال والإدراك، وقد صحّ أنه لا يصح من الواحد منّا إيجاد كثير من أفعاله إلّا وهو على صفةٍ كالإرادة والنظر، وإن لم يجب ذلك فيه من حيث كان فاعلًا له، ولا يصح منه أن يوجد كثير من أفعاله على بعض الوجوه إلّا بأن يكون عالمًا أو مريدًا أو كارهًا، وكذلك لا يمتنع أن يصح أن يتوصّل بفعلٍ إلى فعلٍ إلّا وهو على صفةٍ، والفعل أيضًا على صفة، فلذلك جاز أن لا يولّد ما يفعله امن النظر إلّا وهو عالمٌ بالدليل على الوجه الذي يدلّ، ويجب أن يكون القول في ذلك موقوفًا على الأدلّة، فإن دلّت على أن السبب لا يولّد إلّا وهو على صفة أو الفاعل على صفة قُضِيَ به، وإلا قيل: إنه يولّد لحدوثه فقط، والدلالة قد دلّت في النظر على ما ذكرناه من حاله، فلذلك صحّ أن لا يولّد إلّا وحال الناظر ما قلناه، وإذا جاز في العلم خاصّة أن لا يكون علمًا من فعلِ القادر إلّا إذا فعله وهو عالمٌ بمعلومه، ومتى لم يكن كذلك لم يكن علمًا، جاز مثله فيه إذا تولّد عن النظر أن لا يتولّد إذا كان فاعل النظر عالمًا بمتعلّقه على وجهٍ مخصوص، وإذا جاز أن لا يولّد نظره العلم إلّا وهو عالمٌ بما يكمل به العقل لتعلّق بعض العلوم ببعض، فكذلك لا يمتنع أن لا يولّد إلّا إذا كان عالمًا بالدليل لتعلّق العلم

بالمدلول به، ولذلك متى دخلت الشُبهــة عليه في الدّليل بَطُل العلم بالمدلول، كبطلان الفرع عند الشُّبهة في الأصل. وأمّا المجاورة، فإنها تولّد التأليف متى كانت حادثة والمحل محتمل. فأمّا الباقي منها، فإنه لا يولّد التأليف؛ لأنه لو ولَّده لوجب ألّا تعرى الأجسام المتجاورة من حدوث التأليف فيها حالًا بعد حالٍ، وأكثر ذلك فيه إذا دام كونه متجاورًا لمدة طويلة؛ لأن التأليف مما يجوز البقاء عليه، وكان يجب أن يصعب تفريقه على مَنْ يروم ذلك فيه لحدوث التأليف لا لأمرٍ يرجع إلى كون المحلّ صلبًا وملتزقًا، وفي فساد ذلك دلالة على أن الباقي منها لا يولّد. فأمّا الحادث منها، فإنه يولّد ولا يُحتاج في توليده إلى أكثر من حدوثه وكون المحلّ محتملًا؛ لأنا إذا جاوزنا بين الجواهر حدث التأليف وإلا لم يحدث، فعُلِم أنّ توليده إيّاه هو بهذا الشرط.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنها تولّد بشرط الحدوث وأن يكون المحلّ بها يحصل متجاورًا، فيجب أن لا تكون المجاورة الحادثة في المحلّين المتجاورَيْن مولّدة للتأليف. قيل له: قد بيّنا أنّ المولّد لا يولّد إلّا لأمرٍ هو عليه، وإن كان قد يحتاج فيه إلى شرط، فما لم يثبت كونه شرطًا فيه وجب إلغاؤه ولم يثبت ما ذكرته من الشّرط، فيجب كونه مولّدًا للتأليف متى حصل حادثًا.

[سؤال القاضي لشيخه أبي عبد الله عن كلام لأبي هاشم]

وبعد، فإنّ المجاورة التي حصل المحل بها متجاورًا إنما ولّدت التأليف بحدوثها؛ ولأن المحل حصل محتملًا له، وما يحدث من أمثالها فيه حالًا بعد حال سبيلها سبيل الأوّل، فيجب كونه مولّدًا لأنه لا شيء من ذلك إلّا وقد حصل المحل به متجاورًا، وإنْ كان بعضه حدث بعد بعض، كما أنّ الكثير من السكون يصير المحل به ساكنًا، وإنْ كان بعضه حادثًا بعد بعض، وقد بيّنا أن الحادث قد يختصّ بما لا يُشاركه الباقي فيه، نحو ما بيَّناه في كونه منعًا، فليس لأحدٍ أن يقول: كيف يجوز في حادثة أن تولّد التأليف ولا تولّده إذا كان باقيًا؟

وهلّا حلّ محلّ الاعتماد اللازم الذي يولّده في سائر أحواله لأنّا كما لا نُوجب في الباقي أن يولّد، فكذلك لا نمنع منه، والأمر فيه موقوف على الدلالة. وأمّا الوها، فإنه يولّد الألم بشرط انتفاء الصحة؛ لأنه لو وُجِد جنسه ولم تنتفِ الصحة به لم يولّد، ومتى انْتَفت به وُلِّد، فعَلِمنا أنه يولّد بهذا الشرط، ولهذا لو انتقل لم يتولّد في جسمه الألم، وإنْ كان قد وُجِد فيه مِنْ جنس ما إذا حصل به تفريق جسمه سُمّي وَهْيًا. فأمّا اشتراط كونه حادثًا، فلا نحفظه عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله مفصلًا، وسألت شيخنا أبا عبد الله رحمه الله عنه، فجوَّز كونه مولّدًا وإنْ كان باقيًا، وقوّى ذلك بأنْ قال: إنّ توليده إذا كان لأمرٍ يرجع إليه، فيجب أن يكون باقيه كحادثه كما نقول في الاعتماد، والأقرب عندي أنه لا يولّد إلّا إذا كان حادثًا؛ لأن شرط توليده انتفاء الصحة، وانتفاؤها يختصّ حال الحدوث دون حال البقاء، فيجب كونه مولّدًا في تلك الحال، وإنما ساغ لنا القول بأنّ الاعتماد الباقي يولّد؛ لأن الوجه الذي يولّد عليه يستوي فيه حال البقاء وحال الحدوث، وهو اختصاصه بالجهة إذا ولّد الكون والاعتماد، وحصول المُصاكّة به إذا ولّد الصوت، وليس كذلك حال الوها، فلذلك كان حادثه هو المولّد دون الباقي، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ باقيه لو لم يولّد لم يجد المجروح الألم حالًا بعد حالٍ، ووجدانه ذلك يدلّ على أنّ باقيه يولّد؛ وذلك لأنه وَجَد أنه إنما هو لأن الوها يُحدث حالًا بعد حال، وقد ذكر ما يدلّ على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، ومتى انْدَمَل لم يحدث ذلك حالًا بعد حال. ولذلك يختلف حال ما يحدث من الألم بحسب ما يحصل في الموضع من الحركة والاختلاج، فليس في ذلك دلالة على أنّ الباقي منه يولّد، وشيخنا أبو علي رحمه الله يجعل المحل محتملًا للألم إذا كان فيه حياة، وكذلك كان يقول شيخنا أبو هاشم رحمه الله أوّلًا، ثم رجع إلى أنّ جنسه يتولّد وإنْ لم يكن في المحل حياة، من حيث كان الألم ممّا لا يوجب حالًا للحيّ، وإنما يرجع إليه كونه مدركًا له وآلِمًا به إذا كان نافرَ الطبع عنه، فتجب صحة وجوده فيما لا حياة فيه كسائر ما لا يختصّ الحيّ من المُدركات، وعلى هذا القول يجب ألّا يشترط في كونه مولّدًا أن تنتفي به الصحة؛ لأن الصحة إنما تُطلق على بعض

الأجسام دون بعض، فيفسد من حيث العبارة لا من حيث المعنى، ويقال بدلًا منه: إنه يتولّد متى انتفى به التأليف، كما أن الاعتماد يولّد الصوت متى حصل هناك مُصاكّة، وعلى القول الأوّل يجب ذكر الصحة لأنه في سائر الأجسام لا يولّد، والأَوْلى أن يجعل الحياة شرطًا في كونه مدركًا لمن المحل بعضه لا في وجوده؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج في جنسه أو في بعض صفاته إلى الحياة، أو لا يوجب الحكم إلّا للحيّ وهو بمنزلة الحرارة والبرودة في هذه القضية، ولتقضّي ذلك موضع نشرحه فيه إن شاء الله. أمّا الاعتماد، فإنّه يولّد السكون والاعتماد على وجهين: أحدهما في محلّه، والثاني فيما يُصادفه من الأجسام ويُماسِّه. فأمّا توليده ذلك في محلِّه، فمِنْ حقِّه أن لا يولّد إلّا الحركة دون السكون في مكانه؛ لأنه إنما يولّد في جهته، فلو ولّد في محلِّه السكون في مكانه لكان قد ولّد في غير جهته، ولأدّى ذلك إلى أن يولّد السكون بحيث هو فيه حتى يسكن الثقيل في الهواء بغير عُمُدٍ، ولو جاز أن يولّد ذلك لم يولّد الانحدار أبدًا؛ لأنه إنما يولّد ما يولّده على طريقةٍ واحدة، ومن حقّه أن يولّد تحريك محلّه حالًا بعد حالٍ ما لم يحصل هناك منع، ومتى حصل ذلك صارت الحركة سكونًا إنْ لم تكن هناك صلابة توجب تراجعه، وتوليده الاعتماد هو على هذا الوجه؛ لأنه يولّده في محلِّه على الوجه الذي يولّد السكون، فإذا ولّد السكون في الثاني، فيجب أن يولّد الاعتماد، وهو في المكان الثاني ليحصّل تولُّدًا في جهته، ولو كان تولّد الاعتماد في محلّه وهو في مكانه حالًا بعد حالٍ لأدّى لى أن يعظم اعتماد الحجر الثقيل، وإنْ كان مستقرًّا على الأرض، وفي بطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه، ومن حقِّ الاعتماد أن يولّد في الثاني لا في حاله؛ لأنه إنما يولّد لاختصاصه بالجهة، فلو ولّد في الحال لم يخلُ ما يولّده من أحد وجهين: إمّا أن يولّد السكون في مكانه، أو يولّد السكون الذي يصير به في الثاني. وقد بيّنا أنّ توليده السكون في مكانه لا يصح، فلم يبقَ إلا أنه يولّد السكون في الثاني، وهذا يُوجب القول بأنّ وجوده يتقدَّم السكون، وإذا صحّ ذلك في توليده السكون، فكذلك في توليده الاعتماد، وليس من شرط توليده أن يكون حادثًا؛ لأن باقيه كحادثه في أنه يولّد، وقد بيّنا أن الوجه الذي

له يولّد يحصل له في حال البقاء كحصوله في حال الوجود، فيجب أن يكون مولّدًا في الحالَيْن. وأمّا توليده السكون في الجسم الذي يُماسّه، فإنه يولّد فيه الحركة إذا لم يكن هناك ما يمنعه من التحرّك، ويولّد معها الاعتماد، وإنْ كان هناك مانعٌ من تحريكه ولّد فيه السكون والاعتماد جميعًا؛ لأن حصول المَنْع من تحريكه لا يمنع الاعتماد من أن يولّد فيه السكون، وتوليده ذلك فيه يفارق ما استعنّا فيه من توليده السكون في محلِّه؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يولّد في غير جهة، وهذا لا يؤدّي إليه، فلذلك فصَلْنا بين الأمرَيْن.

[شُبهــة ومقالات لأبي هاشم]

وقد قيل: إنّ الاعتماد يولّد فيما ماسّ محلّه إذا كان محلّه منفصلًا منه، فأمّا إذا كان ملتزقًا به، وكانت الجملة كالشيء الواحد، فإنّ اعتماد بعضه لا يولّد في بعض، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «نقض الأبواب»[١]: إنما يكون الأثقل أسرع بلوغًا إلى الأرض من الأخفّ؛ لأن بعضه يولّد في بعض الحركة والاعتماد، وهذا يخالف ما حكيناه، ويوجب أن المتّصل والمنفصل في هذا الوجه بمنزلة، وقال في «الجامع»[١] في المعتمدين إذا هو نافى جهةٍ واحدة أنّ الحيّ منهما لا يُدرك اعتماد الثقيل عليه، وأنّا نُدركه إذا كان معتمدًا عليه، وهو ثابتٌ في مكان، وقال في بعض مسائله: الحركات الحادثة في الرُّمح الطويل تحدث في حالةٍ واحدة، إذا جذب أو دُفِع وكلْ حركاته متولّدة عن حركة يد الإنسان الذي جذبه أو دفعه، ولا يولّد بعضه بعضًا؛ فالأقرب عندي في هذا الباب أن الحجر المتّصل بعضه ببعض لا يولّد اعتماد بعضه في بعض إذا رُمِيَ، وإنما يُولّد في محلِّه أو فيما يُحدثه الحركة إلى الثاني، وفيما ماسّه بحركة إلى الثالث، لكان قد ولّد في جهته وفي غير جهته، وقد عُلِم استحالة ذلك فيه، فيجب إذن أن لا يولّد إلّا في محلِّه، ولا يمنع ذلك من صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في زيادة سرعة الثقيل في النزول؛ لأنه إنما يكون أسرع على ما قاله لأنه يولّد بعضه في بعض

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الحدث لا على الوجه الذي أنكرناه، وإن كان لا يبعد أن يقال: إنه على جهة الحدوث أيضًا لا يولّد إلّا أن يكون بعضه ساكنًا، فالمتحرِّك منه يحدثه. فأمّا إذا كان تحرّك الكل على سواء، فلا يولّد كلّ اعتماده وحدث في المحلّ إلّا فيه. يبيّن ذلك أنه يجب أن يولّد فيما ماسّه على الوجه الذي يولّد في محلِّه، فإذا لم يجز أن يولّد في محلّه الانتقال إلى الثالث لم يجز أن يولّد فيما ماسّه أيضًا الانتقال إليه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما لم يوّد في محلِّه الانتقال إلى الثالث؛ لأنه يستحل حصوله فيه ولما قطع الثاني، وليس كذلك حال ما ماسّه؛ لأن القول بأنه يولّد فيه الانتقال من الثاني إلى الثالث في حال انتقاله هو إلى الثاني لا يؤدّي إلى فساد، فيجب جواز القول به؛ وذلك لأن الاعتماد من حقِّه أن يولّد في الجهة التي لو كان مماسًّا لحيٍّ لوجد مدافعته، وقد عُلِم أنّ هذا المعنى إنما يصح في أقرب الأماكن إليه دون الثالث، فيجب أن لا يولّد في محلِّه وغير محلّه إلا بحيث يدافع، وإنْ كنا لا نمنع من أن يولّد في جملة الجسم كالرمح الطويل متى كان محلّه منفصلًا منه على ما حَكَيْناه عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله. فأمّا اعتماد بعض اليد على بعض، فغير مُمتنع؛ لأنها لِمَا فيها من المفاصل بمنزلة أجسام منفصلة بعضها من بعض وهي آلة الإنسان، فلا يمتنع أن يولّد بعضها في بعض. فأمّا إذا لم يكن هناك مفصل بعد أن يولّد بعضه في بعض بالاعتماد الذي فيه. وأمّا توليد اعتماد بعضه في بعض السكون، فغير مُمتنع؛ لأنه يكون متولّدًا في جهته، فالمتّصل من الجسم كالمنفصل في ذلك، وإنِ افترقا في توليد الحركة، وهذه الطريقة توجب أنه تعالى إذا سكّن الأرض حالًا بعد حالٍ أنّ اعتماد بعضه يولّد في بعض السكون أيضًا، وإنْ لم يجب أن يولّد اعتماد بعضه في بعض الحركة إذا حرَّكها الله سَفَلًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيجب إن كان سكونها بأن يكون في النصف السفليّ اعتماد صعدًا لازم، وفي العُليا اعتماد سفلًا، أن يكون اعتماد النصف الأوّل يولّد في النصف الآخر سكونًا حادثًا، واعتماد النّصف الأسفل يولّد فيما فوقه سكونًا،

ومتى وجب ذلك وجب وقوفها لمكان السكون لا لتكافىء الاعتمادَيْن، وهذا يُبْطل كونه وجهًا ثانيًا على ما قلتموه في تسكين الأرض. قيل له: إنما يولّد في النصف الأسفل السكون من حيث سكّنه الله، فمنعه عن التحرُّك، وإلا وجب كونه مولّدًا لتحريك النصف السفليّ؛ لأنه لا يجوز أن يتحرّك ما فوقه سفلًا ويبقى هو ساكنًا، وإنما سكن هو لتكافىء الاعتماد، فقد عاد الحال فيه إلى أنه يسكن بتكافىء الاعتمادين من السكون، ولولاه لما ولّد اعتماد النصف في النصف الآخر به، فيجب كونه من هذا الوجه وجهًا ثانيًا، فأمّا توليد اعتماد.

فهرس المحتويات